GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Monadologie und andere metaphysische Schriften

Discours de métaphysique
La monadologie
Principes de la nature et de la grâce fondés en raison

Herausgegeben, übersetzt,
mit Einleitung, Anmerkungen und Registern versehen
von
Ulrich Johannes Schneider

Französisch – deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

INHALT

EINLEITUNG

1. Leibniz als Metaphysiker

Das 20. Jahrhundert hat die Metaphysik von Leibniz eindrucksvoll gewürdigt, wenn auch mit ambivalenter Tendenz. Wenn Martin Heidegger Leibniz liest, dann findet er dort »die Metaphysik des modernen Zeitalters« charakterisiert. Leibniz ist eine philosophische Schlüsselfigur: »Nur im Blick zurück auf das, was Leibniz denkt, können wir das gegenwärtige Zeitalter, das man das Atomzeitalter nennt, als jenes kennzeichnen, das von der Macht des *principium reddendae rationis sufficientis* durchmachtet wird.«[1] Heidegger entlarvt den Satz vom zureichenden Grund, den Leibniz als erster formuliert habe, als einen Imperativ und assoziiert ihn unmittelbar mit methodischer Wissenschaft. Das rationale Denken in Wissenschaft und Technik wird bei Heidegger in den Ausdruck »neuzeitliche Denkweise« verschmolzen, und die Kritik dieser Denkweise wiederum motiviert sein eigenes Philosophieren als Auseinandersetzung mit dem abendländischen Denken: Leibniz als Metaphysiker ist ein großer Denker im Falschen.

Entgegengesetzt fällt die Würdigung von Gilles Deleuze aus, der Leibniz als Metaphysiker aktualisiert, indem er ihn für eine Rationalität des Relativen reklamiert: »Der Perspektivismus bei Leibniz [...] ist zwar ein Relativismus, aber nicht der Relativismus, den man vermutet. Er ist keine Variation der Wahrheit je nach Subjekt, sondern die Bedingung, unter der dem Subjekt die Wahrheit einer Variation erscheint. Das

[1] M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Stuttgart: Neske 1957, S. 65; vgl. zu Leibniz auch *Vom Wesen des Grundes*, Halle: Niemeyer 1929, seit 1949 Frankfurt am Main: Klostermann, und *Nietzsche*, Stuttgart: Neske 1961 Bd. II, S. 396–416.

eben ist die Idee des barocken Perspektivismus.«[2] Deleuze übernimmt die bei Leibniz formulierte Ontologie des Relationalen für sein eigenes Projekt einer Philosophie der Immanenz ohne Trennung des Körperlichen vom Geistigen. Leibnizens Metaphysik wird so in ein Denken eingebracht, dem es wie Heidegger um eine Überwindung technisch-rationaler Vernunft geht, das allerdings Sprache und Entwurf der *Monadologie* dafür in Anspruch nehmen will.

Noch zum 300. Geburtstag von Leibniz im Jahr 1946 war nicht abzusehen, daß Leibniz als Metaphysiker eine derart prominente Rolle im Denken des 20. Jahrhunderts spielen würde.[3] Eher schon war klar, und das seit längerem, daß die Auseinandersetzung mit seinen Texten insgesamt zunehmen würde, im Gefolge der im Jahre 1923 einsetzenden Publikation der *Sämtlichen Schriften und Briefe* im Rahmen der Akademie-Ausgabe.[4] Heute gibt es beides, ein wiedererwachtes philosophisches Interesse an der Metaphysik und eine verbesserte Kenntnis der Leibnizschen Schriften. Der Weg zu den Texten, in denen sich Leibniz über metaphysische Fragen äußerte, wird neu gebahnt; auch diese Ausgabe soll dazu Hilfsmittel sein.

Die Metaphysik von Leibniz ist in vielen bekannten Thesen resümierbar: daß die Welt aus unteilbaren Monaden be-

[2] G. Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock* [Le pli. Leibniz et le baroque, 1988], Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 37; vgl. auch *Differenz und Wiederholung* [Différence et répétition, 1968], München: Fink 1992.

[3] Vgl. zu den Publikationen des Jubiläumsjahres etwa N. Hartmann, *Leibniz als Metaphysiker*, Berlin: de Gruyter 1946, und das erste Heft der *Zeitschrift für philosophische Forschung* (hg. v. Georgi Schischkoff, Reutlingen: Gryphius 1946), dessen erster Aufsatz »Leibniz und wir« von dem 1943 ermordeten Kurt Huber stammte.

[4] G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (zuerst Preußische Akademie, später Akademie der DDR) und der Göttinger Akademie der Wissenschaften, 1923 ff.; die »Philosophische Schriften« bilden hier die »Reihe VI«.

stehe, die in vorherbestimmter Harmonie miteinander koexistieren, daß in den Monaden Geist und Körper als Einheit gefaßt seien, daß es weder Neuentstehung noch Tod gebe, sondern ein Entwickeln aus dem unendlich Kleinen und ein Einhüllen in dasselbe, daß es mögliche Welten gebe, die existente Welt aber die beste aller möglichen sei, daß die Menschen als Geister in einem Gottesstaat lebten. Bis heute sind viele dieser Thesen umstritten und von Interpretationen überwuchert. Das hat seinen Grund auch darin, daß viele Texte von Leibniz Gedankenprotokolle sind, die aus ihrem Kontext erklärt werden müssen.

»Ein Metaphysicus war er im höchsten Grade, und wie sollte dergleichen ein Mann nicht sein, dessen Verstand sich auf alles erstreckt?« rief 1717 Fontenelle in seiner Gedächtnisrede vor der Pariser Akademie aus, die Leibniz 1700 als ersten Ausländer zum korrespondierenden Mitglied ernannt hatte.[5] Fontenelle spricht ein Problem an: Leibniz entwickelt seine Metaphysik im Zusammenhang mit mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien, aber auch mit moralischen und theologischen Überlegungen. Er schreibt in den nachfolgend abgedruckten Texten beispielsweise, daß willkürlich aufgemalte Punkte sich mathematisch als Kurvenfunktion beschreiben lassen, daß neueste Erkenntnisse der Biologie die Präformationstheorie stützen, daß das Übel in der Welt deren Vollkommenheit erhöhe, oder daß Gott diese Welt gewollt habe, sein Wille jedoch vom Verstand bestimmt sei und Alternativen nicht erlauben könne.[6] Die Kombination der Wissensgebiete macht den Zugang nicht leicht. Wie ist der Metaphysiker Leibniz zu fassen?

[5] Bernard le Bovier de Fontenelle, *Lebens-Beschreibung des Herrn von Leibniz*, in: G. W. Leibniz, *Monadologie*, hg. v. Dietmar Till, Frankfurt am Main: Insel 1996, S. 106f. Fontenelle war Sekretär der Pariser Akademie, seine Rede auf Leibniz (Eloge de M. Leibnitz) erschien zuerst gedruckt in: *Eloges des académiciens avec l'Histoire de l'Académie royale des sciences* (Den Haag 1731), zuletzt ediert in: Fontenelle, *Œuvres complètes*, Bd. VI, hg. v. Alain Niderst, Paris: Fayard 1994, S. 377–417.

[6] Vgl. *Metaphys. Abh.* 2, 6, 7, 19, 30; *Monadologie* 74; *Prinzipien* 6, 9.

Die philosophiehistorische Forschung der letzten einhundert Jahre hat intensiv das Umfeld der Leibnizschen Problemstellungen erkundet. Allgemein dient der Rückgriff auf das 17. Jahrhundert und seine Denker wie Francis Bacon, René Descartes, Baruch Spinoza oder eben auch Gottfried Wilhelm Leibniz inzwischen nicht mehr der Erinnerung an das Projekt der Moderne im Wettstreit rationaler Systeme. Was damals gegen die Scholastik und den Aristotelismus der Schulphilosophie formuliert wurde, liest man heute nicht mehr als fundamentale revolutionäre Geste. Der Mythos verblaßt, die Philosophie des 17. Jahrhunderts sei eine Neugründung des Denkens gewesen. Vielmehr werden die unterschiedlichen Einsatzpunkte und die theoretischen Spannungen zwischen den »Modernen«, wie Leibniz sie nannte, stärker in den Blick genommen und der intellektuelle Raum ihrer Entwürfe als einer der Auseinandersetzung und der Forschung ausgelotet.

In dieser Lesart wird unter den Denkern der Moderne vor allem Leibniz selbst interessant, denn er hat wie kein anderer die zeitgenössischen Probleme mit älteren Ansätzen zu verbinden gesucht. Gerade in den metaphysischen Schriften finden sich explizite Anleihen bei Autoren der Antike und des Mittelalters und nicht selten werden diese gegen ihre modernen Kritiker verteidigt. Leibniz vermied prätentiöse methodologische Schlagworte und terminologische Radikalität, seine verbindend und versöhnend gemeinten Vorschläge führten zugleich in eine ungewöhnliche Sprache, eine im ganzen neue Sprache der Metaphysik. Diese Sprache hat man zu Anfang des 20. Jahrhunderts im wesentlichen als Logifizierung der Welt verstehen wollen. Bertrand Russell vertrat 1900 die These, daß Leibnizens Philosophie fast gänzlich aus der Logik abzuleiten sei.[7] Das wurde zeitgleich auch von Louis Couturat vorgetragen, der damit – nicht kritisch wie Russell, sondern apologetisch – die Einheitlichkeit der Leib-

[7] B. Russell, *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London 1900, 2. Aufl. 1937, S. V (Preface to the second edition).

nizschen Philosophie herausstellen wollte.[8] Dies war auch eine Kritik an der philologisch sanktionierten Trennung des »mathematischen« und des »philosophischen« Leibniz durch die Editionen Gerhardts.[9] In verwandter Absicht hat Ernst Cassirer Leibniz vor dem Hintergrund des Erkenntnisproblems bzw. des Leib-Seele-Problems gelesen, deutlich in einer Perspektivierung von Kant her, der die Idealität von Raum und Zeit zur Haupteinsicht seiner Transzendentalphilosophie machte.[10]

Leibniz wurde so um 1900 in die Aktualität einer sich aus mathematischem und idealistischem Geiste neubestimmenden europäischen Philosophie hineingeholt, während zugleich die philologische Bewältigung der unzähligen hinterlassenen Fragmente in der bis heute wachsenden Akademie-Ausgabe begann, die allerdings eine Vervielfältigung des Leibniz-Bildes bewirkte. Man nahm Einblick in die Werkstatt eines singulär erfinderischen und zugleich umfassend kommunizierenden Kopfes und entdeckte Zusammenhänge zwischen politischen, kirchlichen, theologischen und philosophischen Projekten.[11] Was editorisch bis heute in der Akademie-Ausgabe und vielen anderen Textsammlungen zutage trat, beweist die Vielfältigkeit der Bezüge, welche die meta-

[8] L. Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris: PUF 1901, Nachdruck Hildesheim: Olms 1961, S. VIII.

[9] *Leibnizens mathematische Schriften*, hg. v. Carl Immanuel Gerhardt, 7 Bände, Berlin 1849–1863, Nachdruck Hildesheim: Olms 1962; *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bände, Berlin 1875–1890, Nachdruck Hildesheim: Olms 1961.

[10] E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* [1902], Hamburg: Meiner 1998 (Gesammelte Werke 1); Cassirer beschäftigt sich in einem »Kritischen Nachtrag« mit Russell und Couturat, vgl. ebd. S. 477–499, S. 470. Zu seiner späteren Einschränkung der erkenntnistheoretischen Lesart mit Rücksicht auf die Spätschriften vgl. Cassirer, Einleitung, in: HS, S. LXXIX [zuerst 1904]. [Abgekürzt zitierte Schriften s. Literaturhinweise, S. XXXIV–XXXVII]

[11] Vgl. etwa eine Studie zu Leibnizens theologischen und kirchenpolitischen Bemühungen: A. Robinet, *G. W. Leibniz, Le meilleur du monde par la balance de l'Europe*, Paris: PUF 1994.

physischen Überlegungen bei Leibniz besitzen, und es zeigt den dialogischen Charakter der Leibnizschen Philosophie, die weit seltener durch Veröffentlichung als durch briefliche Mitteilung Anhänger zu gewinnen suchte.

Wie Leibniz seine umfangreichen *Neuen Versuche über den menschlichen Verstand* (1704) beiseite legte und nicht zum Druck beförderte, nachdem der Adressat John Locke gestorben war, so ließ er seine kürzeren metaphysischen Schriften liegen, wenn sich die Gelegenheit zur gelehrten Diskussion ihrer Thesen bot. Er faßte lieber noch einmal in neuen Worten zusammen, was er dachte, statt seine Manuskripte zirkulieren zu lassen, oder schrieb sie völlig neu, wenn ihm der Adressat konkret vor Augen stand. Treffende Worte hat Leibniz auch für seine Metaphysik eher im Gespräch gesucht als im privaten Diktat fixiert. Damit ergibt sich das Dilemma jeder Leibniz-Edition, denn das philosophische Werk liegt in verschiedensten Textsorten vor: Manuskripte, Drucke, Briefe, deren Konzepte und Beilagen. Nicholas Rescher hat für seine Ausgabe der *Monadologie* einen umfangreichen Stellenkommentar aus solchen »anderen« Schriften zusammengestellt und Leibniz zu seinem eigenen Interpreten gemacht – Leibniz als unendlicher Text.[12] Einen anderen Weg hat André Robinet gewiesen, indem er tabellarische Übersichten thematischer »Parallelstellen« präsentierte – Leibniz als Begriffs- und Problemregister.[13]

Man muß wohl Leibniz als ein schriftlich beinahe unbeschränktes Universum betrachten, in dem es keinen Widerspruch darstellt, etwas anderswo anders auszudrücken. Das Vielfältige ist nicht nur Anlaß und Ziel der Metaphysik, sondern bestimmt auch den Stil ihres Vortrags. Es sind weniger Gewißheiten als Hypothesen, Überlegungen und Annahmen,

[12] *Leibniz's Monadology. An edition for Students*, hg. v. Nicholas Rescher, Pittsburgh 1991.

[13] G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou Monadologie*, hg. v. A. Robinet, Paris 1954, S. 134–141.

die dieses Denken bewegen. »Was die reale Metaphysik betrifft, so fangen wir sozusagen eben erst an, sie zu begründen«, schrieb Leibniz 1704, und setzte hinzu, sie verhalte sich zu den anderen Wissenschaften wie der Architekt zu den Arbeitern.[14] Daß der Architekt wiederum in der Arbeit sich beweist und nicht in bloßen Planskizzen, gehört wesentlich zu der von Leibniz begründeten »realen«, also auf die Wirklichkeit und deren Operationen zielenden Metaphysik.

2. *Zu den Texten*

a) Metaphysische Abhandlung

Der Titel »discours de métaphysique« entstammt einem Brief von Leibniz an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, dem er im Februar 1686 von der Niederschrift der Abhandlung Nachricht gibt. Leibniz möchte mit diesem Text das Gespräch mit Antoine Arnauld wieder aufnehmen, dem französischen Theologen und Philosophen, zu dem er seit seiner Pariser Zeit (1672) immer wieder den wissenschaftlichen Kontakt suchte und der seit 1679 im flandrischen Exil lebte. Arnauld fühlte sich durch die Thesen, die Leibniz ihm als Zusammenfassung der Abhandlung schickte, zu einer Reihe von Repliken, Bedenken und Fragen veranlaßt, was ihn bis 1690 in einen intensiven Briefwechsel mit Leibniz verwickelte. Dieser Briefwechsel stellt gleichsam den lebendigen Kommentar zur *Metaphysischen Abhandlung* dar. Die 37 Paragraphen dieser Schrift sind andererseits selbst eine Art Kommentar zu der Schrift *Abhandlung von der Natur und der Gnade* (1680, 4. erweiterte Auflage 1684) von Nicolas Malebranche, einem führenden Cartesianer. Und auch Descartes selbst, dessen Werke Leibniz zuvor intensiv studiert hatte, wird in der Abhandlung durchgängig kritisch bedacht.[15]

[14] *Neue Abh.* S. 463.
[15] Akad.-Ausgabe Reihe VI, Band IV, S. 1695–1763.

Leibniz schreibt 1686: »Ich habe kürzlich (als ich an einem Ort war, wo ich während einiger Tage nichts zu tun hatte) eine kleine Abhandlung über Metaphysik geschrieben, worüber ich gerne die Meinung von Herrn Arnauld hören würde. Denn die Fragen der Gnade, der Mitwirkung Gottes mit den Geschöpfen, der Natur der Wunder, der Ursache der Sünde und des Ursprungs des Übels, der Unsterblichkeit der Seele, der Ideen usw. sind dort auf eine Art und Weise dargestellt, die neue Einblicke zu geben scheint, die geeignet sind, sehr große Schwierigkeiten zu erhellen.«[16] Der Katalog metaphysischer Themen wird mit dem Bewußtsein vorgetragen, die großen Fragen ererbt zu haben und Antworten lediglich vorschlagen zu können. Auch wenn die Höflichkeit des Briefeschreibers Bescheidenheit stärker vorgibt als wirklich ausdrückt, ist der Gestus für Leibniz typisch: Metaphysik ist weniger eine Sache der Lehre als des Gedankenaustauschs.[17]

Den Text selbst hat Leibniz zu Lebzeiten vermutlich nicht aus den Händen gegeben. Er bietet für nachkommende Leser das ausführlichste Zeugnis für seine Behandlung metaphysischer Fragen in den 1680er Jahren und enthält eine Reihe von erst mit dem Spätwerk berühmt gewordenen Thesen. Im Alter von vierzig Jahren positioniert sich Leibniz 1686 gegen Malebranche (1638–1715) als dritter großer Metaphysiker des 17. Jahrhunderts nach René Descartes (1596–1650) und Baruch Spinoza (1632–1677).[18] Bei Descartes gibt es Gott und einen göttlichen Willen, der durchaus Züge freier Willkür trägt, während Spinoza Gott mit der Natur identifiziert

[16] *Leibniz-Arnauld*, S. 3; Gerhardt II, S. 11.

[17] Zur metaphysischen Bildung von Leibniz und zur Entwicklung seiner Lehre vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann in: Helmut Holzhey (Hg.), Die Philosophie des 17. Jahrhunderts: Deutschland, Basel: Schwabe 2001 (Grundriß der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Überweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Band 4), S. 1064–1075.

[18] Daß Spinoza von Leibniz nicht stärker in die Diskussion mit einbezogen wurde, liegt am Vorwurf des Atheismus, der damals unaufhebbar mit dessen *Ethica* (1677) verknüpft war. Vgl. die Spinoza-Annotate in: Akad.-Ausgabe Reihe VI, Band IV, S. 1764–1776.

und dessen Willen mit der Notwendigkeit. Leibniz geht vom Handeln Gottes aus, und zwar »nicht nur im metaphysischen, sondern auch im moralischen Sinne«, wie es eingangs heißt. Er verbindet den (philosophischen) Gedanken eines vollkommenen Seins mit der (theologischen) Anerkennung eines höchsten Entscheiders: Der göttliche Wille ist vom Verstand gelenkt und daher nicht willkürlich. So argumentiert Leibniz »gegen diejenigen, die glauben, Gott hätte es besser machen können« (§3) und zeigt, daß Gottes Handeln »der Ordnung gemäß« sei, keine Wunder nötig habe und sich im Reichtum der Wirkungen als vollkommen erweise (§§5–7). Leibniz steuert damit direkt auf das in seiner *Theodizee* 25 Jahre später ausführlich behandelte Hauptproblem zu, wie Gott wollen könne, was als »Übel« sichtbar eine schlechte Handlung ist (§8). Er konzentriert sich im Hauptteil der *Metaphysischen Abhandlung* jedoch auf die Substanzenlehre[19] und führt seine Leser erst gegen Ende wieder vor die Frage, wieso es Gott gefallen konnte, jemanden wie Judas existieren zu lassen, der als Verräter unter den Aposteln Jesus ans Kreuz lieferte (§31). Eine erste Hypothese, daß durch das Böse das Weltgeschehen »im ganzen Verlauf mehr Vollkommenheit« gewinnen würde, wird nun am Ende dahin gehend verbessert, daß die Beweggründe Gottes »in der allgemeinen Ordnung begründet sind, deren Ziel die größte Vollkommenheit des Universums ist«. Ebendas steht im Zentrum von Leibnizens Metaphysik: »allgemeine Ordnung« und »Vollkommenheit des Universums«.

Ordnung ist für Leibniz keine leere Struktur und Vollkommenheit nichts Abstraktes, und so lauten die Thesen dieser Metaphysik: Es gibt nur individuelle Substanzen. Sie sind unmittelbar von Gott hervorgebracht und können nicht an-

[19] Die Annahme individueller Substanzen bei Leibniz unterscheidet sich deutlich von Descartes (zwei Substanzen: Denken und Ausdehnung) und von Spinoza (eine einzige Substanz); vgl. Roger Woolhouse, *Descartes, Leibniz, Spinoza. The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, London: Routledge 1993.

fangen oder enden, entstehen oder vergehen. Jede Substanz ist eine eigene Welt. Jede Substanz drückt das ganze Universum aus. Es gibt immaterielle Substanzen oder Geister, welche eher Gott als die Welt ausdrücken. Leibniz nimmt in die *Metaphysische Abhandlung* neben der Substanzenlehre auch die bereits früher entwickelte Erkenntnislehre[20] auf und führt den Begriff der Perzeption ein, der sowohl so etwas wie die Wahrnehmung durch Sinne bezeichnet als auch die Ausdrucksweisen der Substanzen.[21] In dieser Doppelbedeutung spielen vor allem die kleinen und kleinsten Perzeptionen eine für das Leibnizsche Denken wichtige Rolle: Sowohl materiell wie immateriell gibt es unendlich Kleines, aber kein Nichts. Es gibt keinen Tod bei Leibniz, nur Unempfindlichkeit, Unmerklichkeit, Unbewußtheit: Minderung also, im Gegenzug auch Steigerung. Die Leibniz-Welt ist voller Geschehnisse und Transformationen: »Fülle« (plénitude, le plein) muß durchweg angenommen werden, wie es später heißt.[22]

Wie ausgearbeitet Leibnizens Philosophie in der *Metaphysischen Abhandlung* bereits war, läßt sich den Briefen entnehmen, in denen er Arnauld nähere Erläuterungen gab.[23] Hier ist schnell Übereinstimmung in der These erreicht, daß »die Pläne Gottes stets auf das ganze Universum gehen« und daß Gott einen »vollkommenen Begriff« bilden kann, »der zureicht, um von allen Ereignissen, die mir begegnen, Rechenschaft abzulegen«. Schwieriger erweist sich die Darlegung der Verbindung von Körper und Seele. Leibniz leugnet die Einwirkung der Seele auf den Körper und umgekehrt:

[20] *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* [1684], in: HS, S. 9–15.

[21] Vgl. *Metaphys. Abh.* 9: »Perzeption oder Erkenntnis«, 14: »Perzeptionen oder Ausdrücke aller Substanzen«.

[22] *Monadologie* 8, 61, *Prinzipien* 3.

[23] *Leibniz-Arnauld*; Gerhardt II, S. 1–138; vgl. auch Georges LeRoy, *Leibniz: Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, Paris: Vrin 1957, 4. Aufl. 1984; G. H. R. Parkinson (Hg.), *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, Manchester University Press 1967, 2. Aufl. New York: Garland 1985.

»zwischen einem Geist und einem Körper besteht kein Verhältnis«. Vielmehr ist es die Ordnung oder »Harmonie« des Universums, welche das, was wie eine Verbindung scheint, als einen »maschinellen« Zusammenhang funktionieren und als eine nicht physische, sondern metaphysische »Vereinigung« (union) von Körper und Seele erkennen läßt. Leibniz zeigt sich in diesen Briefen als gelehrter Verteidiger eines Systems, das ganz bewußt Anleihen bei Platon, Augustinus und Thomas von Aquin macht und konkret die Schwierigkeiten angeht, die mit Malebranches Annahme eines gelegentlich einwirkenden Gottes und Descartes' Hypothese eines Kausalverhältnisses zwischen Materie und Geist verbunden sind.[24]

Auch wenn bis heute für Leibniz zentrale Begriffe wie »Einheit« (unité), »Vereinigung« (union) und »Zusammensetzung« (composition) Schwierigkeiten machen, besonders was die These von der Nicht-Entstehung und von der Unvergänglichkeit der Substanzen angeht, ist das historische Urteil eindeutig, daß hier eine neue und im höchsten Maße originelle Philosophie vorliegt. Die *Metaphysische Abhandlung* ist in vielerlei Hinsicht eine Vorstufe der späten Schriften *Monadologie* und *Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade,* sie ist andererseits gerade in der Kritik konkurrierender Ansätze expliziter und zugänglicher als diese.

Da die *Metaphysische Abhandlung* in ausgereifter Form »alle wesentlichen Strukturgedanken der Leibnizschen Metaphysik« enthält, kann in der Tat erstaunen, daß sie nicht veröffentlicht wurde.[25] Leibniz hat in den Jahren bis 1714, also bis zur Abfassung der beiden metaphysischen Spätschriften, neben der *Theodizee*[26], nur kleinere Proben seiner

[24] Vgl. die Briefstellen in *Leibniz-Arnauld,* S.131, 143, 155, 249f., 343f. und in HS, S.389, 395, 402, 413f., 442.

[25] Kurt Huber, *Leibniz*, München: Oldenbourg 1951, S.191.

[26] *Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* [Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amsterdam: Troyel 1710].

philosophischen Überlegungen in den Druck gegeben.[27] Leibniz wollte mehr veröffentlichen und hat etwa auch seinen Briefwechsel mit Arnauld und dem Landgrafen Ernst abschreiben lassen und als eigenes Konvolut für den Druck zusammengestellt, ohne daß es allerdings zur Drucklegung zu Lebzeiten kam, wie der erste Herausgeber berichtet, der das Konvolut fand und 1846 herausbrachte.[28] Den Ausgangspunkt dieses Briefwechsels, die *Metaphysische Abhandlung* von 1686, hat Leibniz allerdings nicht weiter bearbeitet.

b) Monadologie

Die auch als »Lehrsätze der Philosophie« (*principii philosophiae*) bekannt gewordene Schrift, die als wichtigster metaphysischer Text von Leibniz gilt, ist in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den *Auf Vernunft gegründeten Prinzipien der Natur und der Gnade* 1714 entstanden, zwei Jahre vor dem Tod des Autors mit siebzig Jahren. Sie ist vielfach als »Vermächtnisschrift« bezeichnet worden, was aus ihrer großen Wirkung begründet scheint und auch der Tatsache gerecht zu werden versucht, daß man keinen unmittelbaren Anlaß für ihre Niederschrift ausmachen kann. Leibniz scheint die *Monadologie* für die Nachwelt geschrieben zu haben und läßt die 90 kurzen Paragraphen ohne weitere Erklärung, wenn man nicht die von ihm später hinzugefügten Hinweise auf sachverwandte Abschnitte der *Theodizee* dafür nehmen will.

[27] Veröffentlicht wurden u. a.: *Neues System der Natur und der Kommunikation* [HS: Gemeinschaft] *der Substanzen, wie der Vereinigung zwischen Körper und Seele* [1695], in: HS, S. 447–458; *Aufklärung der Schwierigkeiten, die H. Bayle in dem neuen System der Vereinigung von Seele und Körper gefunden hat* [1698], in: HS, S. 462–470; *Erwiderung auf die Betrachtungen Bayles über das System der prästabilierten Harmonie* [1702], in: HS, S. 555–576.

[28] *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels*, hg. v. C. L. Grotefend, Hannover 1846, S. VII–IX.

Allerdings bilden mehrere Briefwechsel aufschlußreiche Kontexte. So verläuft im Hintergrund ein langjähriger brieflicher Austausch vor allem über das Problem der Substanzen mit dem Jesuitenpater Bartholomäus des Bosses in Hildesheim. Parallel zur Abfassung des Werkes korrespondiert Leibniz intensiv mit dem französischen Rechtsgelehrten Nicolas Remond, dem er im Juli 1714 mitteilt, eine Erläuterungsschrift über die Monaden sei ihm »unter der Hand immer mehr angewachsen«.[29] Im zeitlichen Anschluß an die Niederschrift ficht Leibniz mit dem englischen Theologen und Philosophen Samuel Clarke einen Streit über die Idealität des Raumes bzw. des Kontinuums aus.[30] Die Thesen der *Monadologie* sind der Stoff all dieser Diskussionen, und dennoch ersetzt Leibniz in seinen Briefwechseln – wie schon zuvor im Fall der *Metaphysischen Abhandlung* und der darauf bezogenen Auseinandersetzung mit Arnauld – die niedergeschriebenen Thesen durch neue Formulierungen. Leibniz selbst hat jedenfalls die *Monadologie* weder publiziert noch sonstwie »verwendet«.

Der Titel ist hier Programm, und auch wenn er nicht vom Autor stammt, so faßt er gut den Inhalt zusammen: Leibniz bietet eine Lehre von den Monaden, worunter er einfache Substanzen versteht. Der griechische Begriff »monas« (für »Einheit«) wird hier mobilisiert, um Einwänden zu begegnen, die gegen Leibnizens Philosophie nach der Veröffentlichung des *Neuen Systems* 1695 formuliert worden waren, etwa von dem in Amsterdam lebenden Hugenotten Pierre Bayle in seinem 1695 und 1697 zweibändig in Folio erschienenen *Dictionnaire Historique et Critique*.[31] Leibniz hatte sich durch Schriften und Briefe gegenüber Bayle und der gelehrten Öffentlichkeit zu erklären versucht[32], er kommt aber in der *Monadologie* nochmals darauf zurück (§§ 16, 59), als

[29] PS V/2, S. 329.
[30] Briefwechsel mit Clarke, in: HS, S. 81–182.
[31] S. u. Anmerkung zu *Monadologie* 16.
[32] Vgl. *Theodizee*, Vorrede, S. 21–24.

ob er die Diskussion für noch nicht beendet glaubte, selbst nachdem Bayle 1706 gestorben war.

Anders als die *Metaphysische Abhandlung* setzt die *Monadologie* mit der Substanzenlehre ein und kommt erst in der Mitte auf Gott zu sprechen (§§ 37–48), bevor ein umfangreicher dritter Teil die Welt und die Geschöpfe behandelt. Die Lehre von den Perzeptionen verbindet Leibniz hier unmittelbar mit einer Theorie der Welt und der darin möglichen Kommunikation zwischen den Monaden. Auch die Lehre von der Einheit zwischen Leib und Seele bzw. von der besonderer Vorstellung der Körper durch ihre Seelen (§ 62) behandelt er weitgehend als Teil eines allgemeinen Spiegelungsverhältnisses zwischen Organismus und Universum. In der *Metaphysischen Abhandlung* hieß es vorsichtig: »Überdies ist jede Substanz gleichsam eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes« (§ 9), hier heißt es nun definitiv: »Nun bewirkt diese Verbindung oder diese Anpassung aller geschaffenen Dinge untereinander und eines jeden mit allen anderen, daß jede einfache Substanz Bezüge hat, welche alle anderen ausdrücken, und daß sie also ein lebendiger, immerwährender Spiegel des Universums ist.« (§ 56) Solche Sätze markieren die Metaphysik der Leibnizschen Philosophie gegenüber den zeitgenössischen Autoren in unerhört bilderreicher Sprache, die bis heute Gegenstand der Auslegung ist. Wendungen wie »ausdrücken« oder »spiegeln«, die sich bei anderen Autoren kaum finden[33], lassen Leibniz als einen Autor erscheinen, der selbstbewußt die Sprachen der Wissenschaften, der Theologie und der Dichtung hinter sich läßt und der Philosophie einen neuen metaphorischen Ausdrucksbereich eröffnet.

Die Begrifflichkeit des 17. Jahrhunderts, die Problemstellungen der Zeitgenossen finden sich freilich auch bei Leibniz. Nicht der ganze Leibniz ist metaphysisch: Von Descartes oder Malebranche, selbst von Spinoza her lassen sich Begrif-

[33] Vgl. aber G. Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* [Spinoza et le problème de l'expression dans la philosophie, 1969], München: Fink 1993.

fe wie etwa Seele, Vernunft, Empfindung, Gedächtnis, Denken, Leiden, Tun sehr gut auch bei Leibniz problematisieren, denn sie gehören zum Kontext der damals vorrangig betriebenen wissenschaftlichen Forschung in Psychologie und Physik. Die *Monadologie* aber weist ihre Leser auf die Voraussetzungen solcher Forschung hin, auf die universale Dynamik der Bezüge zwischen allem, was es gibt, auf die vorauszusetzende Übereinstimmung zwischen mechanistischer und finalistischer Weltbetrachtung, auf den moralischen Wert der Existenz. So ragt das Metaphysische aus der Sprache der Wissenschaft gleichsam heraus und gründet sie zugleich. Leibniz schrieb 1712 an Bartholomäus des Bosses, daß »etwas Metaphysisches nicht über die Phänomene erklärt werden kann«.[34] Wo aber die Grenze verläuft zwischen dem, was als Erscheinung zum materiellen Zusammenhang der Welt gehört, und dem, was darüber hinaus als »vernünftige und brauchbare« Hypothese metaphysisch unterstellt werden muß[35], das ist genau die Frage, welche die *Monadologie* wie ein roter Faden durchzieht. Diese Schrift führt mit außergewöhnlicher Kürze die im Wissenschaftsbetrieb getrennt verfolgten Fragen nach dem Funktionieren der Welt und nach der Möglichkeit einer Erkenntnis derselben zusammen in die Frage nach dem, was ist und warum es so ist, wie es ist.

c) Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade

Einige Kommentatoren haben diese Schrift als eine Art zweiter Ausführung der *Monadologie* verstehen wollen, weil sie zeitgleich enstand und weil eine sachliche Nähe unüberseh-

[34] Brief an des Bosses vom 8.9.1709, in: PS V/2, S.265.

[35] Vgl. 5.Schreiben an Clarke [1716], Nr.29, wo Leibniz den Vorschlag einer Unterscheidung zwischen endlichem Universum und unendlichem Raum als »unvernünftig und unbrauchbar« zurückweis, in: HS, S.128.

bar ist, die bis hin zu wörtlichen Übereinstimmungen reicht. In der Tat unterscheidet die *Prinzipien*-Schrift von der *Monadologie* vor allem, daß sie einen konkreten Adressaten hat, den Prinzen Eugen von Savoyen, den Leibniz seit 1708 kannte und für den er den Text verfaßte, als beide sich 1714 in Wien aufhielten. Es handelt sich also um einen Text, der an einen philosophischen Laien gerichtet ist. Er hat, obwohl 1718 und damit zwei Jahre vor der *Monadologie* gedruckt, dieser nie wirklich den Rang als metaphysischem Hauptwerk ablaufen können. Das liegt vielleicht an den relativ allgemein gehaltenen Überlegungen, die das scharfe gelehrte Argument und die provokative Positionierung vermeiden.[36]

Leibniz hatte das Bedürfnis, sein »System« besser darzustellen, als das die 1710 veröffentlichte *Theodizee* vermochte. An Remond schrieb er im Juli 1714, daß er seine verschiedenen kleineren Veröffentlichungen in Zeitschriften, Texte gegen Bayle und andere, gerne zusammenfügen wollte, weil dann nicht mehr viel daran fehlen würde, das »Gesamtgebäude meines Systems zu liefern – zumindest was die Prinzipien anbetrifft«.[37] Es war dann das über Remond vermittelte Interesse des Prinzen Eugen, das Leibniz zur Zusammenstellung einer Liste eigener philosophischer Texte veranlaßte[38], zu der er einen neuen Text beisteuerte, eben die *Prinzipien der Natur und der Gnade*. Mit diesem Adressaten vor Augen fällt es Leibniz offenbar leichter, sich offener als in der *Monadologie* über sein eigenes Philosophieren auszusprechen, so wenn er schreibt: »Jetzt gilt es, sich zur Metaphysik zu

[36] Vgl. Clara Strack, *Ursprung und sachliches Verhältnis von Leibnizens sogenannter Monadologie und den Principes de la Nature et de la Grâce*, Berlin: Reimer 1917.

[37] HS, S. 627.

[38] Außer der *Prinzipien*-Schrift (1.) gehören zu dieser Liste: 2. Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps, 3. Eclaircissements du système nouveau de la communication des substances, 4. Eclaircissements de l'harmonie préétablie entre l'âme et le corps, 5. Objections de Monsier Bayle avec les réponses; vgl. PS I, S. 410.

erheben, gestützt auf das gemeiniglich wenig benutzte große Prinzip, welches besagt, daß nichts ohne zureichenden Grund geschieht, d.h. daß nichts geschieht, ohne daß es demjenigen, der die Dinge genügend kennt, möglich wäre, einen Grund anzugeben, der zur Bestimmung genügt, warum es so und nicht anders ist. Dieses Prinzip gesetzt, ist die erste zulässige Frage, warum es vielmehr etwas als nichts gibt. Denn das Nichts ist einfacher und weniger schwierig als Etwas. Weiter vorausgesetzt, daß die Dinge existieren müssen, muß man einen Grund angeben, warum sie so und nicht anders existieren müssen.« (§ 7)

Metaphysik bedeutet nicht, sich über die Welt zu erheben, sondern sie bedeutet, etwas jenseits der Reihe der zufälligen Dinge ins Auge zu fassen, was dem Begriff der Vollkommenheit genügt. Leibniz findet in der *Prinzipien*-Schrift einprägsame Worte dafür, daß der Wille Gottes der Ordnung der Welt entspricht (etwa den Bewegungsgesetzen), und dafür, daß das Geistige als Ebenbild Gottes ebenso den Vorgeschmack der Glückseligkeit gewährt wie sinnliche Freude (etwa über die Schönheit der Musik), auch wenn sich daran wenig erklären läßt und jedenfalls keine deutliche Erkenntnis vorliegt. Die *Prinzipien*-Schrift wirbt für die Metaphysik wie wenige Texte der Philosophiegeschichte. Der genaue Leser wird sie immer mit den definitorischen Propositionen der *Monadologie* vergleichen, aber er wird auch anerkennen müssen, daß die Metaphysik, wie sie Leibniz in der *Prinzipien*-Schrift formuliert, Trost und Beruhigung vermittelt – »eine wahrhafte Ruhe des Geistes, nicht wie bei den Stoikern, die sich mit Gewalt zur Geduld entschließen, sondern eine gegenwärtige Zufriedenheit, die uns sogar künftigen Glücks versichert.« (§ 18)

3. Zur Überlieferungsgeschichte

Keiner der drei von Leibniz auf Französisch verfaßten metaphysischen Hauptschriften ist zu Leibniz' Lebzeiten erschienen. Die Geschichte ihrer nachfolgenden Veröffentlichung

hat die Reihenfolge ihrer Entstehung auf den Kopf gestellt. Der späte Text *Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade* erschien als erster 1718 als Zeitschriftenbeitrag und war dann bereits im 18. Jahrhundert Bestandteil der sechsbändigen Werkausgabe von Dutens (*Opera Omnia*, hg. von Louis Dutens, 6 Bände, Genf 1767, Nachdruck Hildesheim: Olms 1989). Die *Monadologie* erschien 1720 zunächst in deutscher Übersetzung und erhielt damit ihren Namen, in lateinischer Übersetzung wurde sie ab 1721 mehrmals gedruckt; den französischen Originaltext nahm erst Erdmann 1840 in seine Werkausgabe auf (*Opera philosophica quae extant latine, gallica germanica omnia*, hg. von Johann Eduard Erdmann, Berlin: Eichler 1840, Nachdruck Aalen: Scientia 1959). Die Publikation der *Metaphysischen Abhandlung* ist Teil der im 19. Jahrhundert einsetzenden Leibniz-Philologie: der früheste metaphysische Text wird am spätesten, nämlich 1846 erstmals gedruckt. Die Überlieferungsgeschichte im Überblick:

a) Metaphysische Abhandlung

Geschrieben 1685–1686, überliefert in vier Handschriften: ein eigenhändig von Leibniz geschriebenes und häufig korrigiertes Konzept, zwei Teilabschriften von Sekretären mit Korrekturen Leibniz' und eine vollständige Reinschrift, bei der die ersten beiden Abschnitte von Leibniz, die folgenden von einem Sekretär geschrieben sind. Unser französischer Text folgt der Edition in der Akademie-Ausgabe von 1999, die das Konzept bringt, wobei die an den Rand geschriebenen Zusammenfassungen, die Leibniz mit Paragraphenzählung an Arnauld schickte, als Überschriften fungieren. Abweichungen von der bislang sich auf Gerhardt stützenden Druckfassung der Reinschrift sind in Fußnoten vermerkt.

Erstveröffentlichung: *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels,*

hg. v. C.L. Grotefend, Hannover 1846, S. 152–192. Weitere Veröffentlichungen: Gerhardt IV, S. 427–463; hg. v. Henri Lestienne, Paris 1907, 2. Aufl. 1929, 3. Aufl. 1975; hg. v. Georges Le Roy, Paris 1957 (zusammen mit der Arnauld-Korrespondenz und ausführlichem Kommentar), 4. Aufl. 1984; Akad.-Ausgabe, Reihe VI, Band IV (1677–Juni 1690), Berlin 1999, S. 1529–1588.

Übersetzungen ins Deutsche: von Artur Buchenau (1906), in: HS, S. 343–388; von Gerhard Krüger (Leibniz, *Die Hauptwerke*, Leipzig 1934, 3. Aufl. 1949, S. 25–74); von Wolf von Engelhardt, in: Engelhardt, S. 339–396; von Herbert Herring, Hamburg: Meiner 1958 (Philosophische Bibliothek 260), 2. Aufl. 1985 (bei der hier vorgelegten Übersetzung durchgängig berücksichtigt); von Hans Heinz Holz, in: PS I, S. 56–172; von Ursula Goldenbaum 1992 als *Abhandlung über Metaphysik*, in: Goldenbaum, S. 168–226.

b) Monadologie

Geschrieben 1714; der Titel ist seit der deutschen Übersetzung von Köhler (1720) geläufig. Es gibt vier Handschriften: einen eigenhändigen Entwurf von Leibniz und zwei von ihm autorisierte Abschriften in Hannover, dazu noch eine Abschrift in Wien mit dem Titel *Les principes de la philosophie, par Monsieur Leibniz*. Unser französischer Text folgt der einen in der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover aufbewahrten Abschrift (16 Blatt in quarto, LH IV, I, 1b), die zuvor bereits Grundlage der Ausgabe in der *Philosophischen Bibliothek* war. Die Transkription ist gegenüber der Ausgabe von A. Robinet (1954) durchgängig verbessert. In eckigen Klammern werden am Ende jedes Absatzes die von Leibniz in der anderen Hannoveraner Abschrift (10 Blatt in folio) nachgetragenen Verweise auf Stellen in der *Theodizee* hinzugefügt.

Erstveröffentlichung: Erdmann (s. o. S. XXXIV), S. 705–712. Veröffentlichungen in lateinischer Übersetzung als *Prin-*

cipia philosophiae in: Acta Eruditorum, Supplementband VII, Leipzig 1721, S. 500–514 und in: Dutens (s. o. S. XXXIV), Bd. II, S. 20–31. Weitere Veröffentlichungen des französischen Originals in: Gerhardt VI, S. 607–623; durch Emile Boutroux, Paris 1881; als *Leibniz sogenannte Monadologie und Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, von Clara Strack, Berlin: Reimer 1917; als *Principes de la philosophie ou Monadologie* durch André Robinet, Paris: Presses Universitaires de France 1954, S. 67–127.

Übersetzungen ins Deutsche: von Heinrich Köhler als *Lehrsätze über die Monadologie*, Frankfurt und Leipzig: Johann Meyer 1720, S. 1–42 (Nachdruck hg. v. Dietmar Till, Frankfurt am Main: Insel 1996); in Überarbeitung dieser Übersetzung neu hg. als *Lehrsätze von den Monaden und von der schönen Übereinstimmung zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnade* von Caspar Jacob Huth in: *Des Freiherrn von Leibniz kleinere philosophische Schriften*, Jena: Mayer 1740; als *Monadologie* von Gustav Schilling in seiner Sammlung *Leibniz als Denker. Auswahl seiner kleineren Aufsätze zur übersichtlichen Darstellung seiner Philosophie*, Leipzig: Fritzsche 1846, S. 113–131; von Julius Hermann von Kirchmann in: Leibniz, *Die kleineren philosophisch wichtigen Schriften*, Leipzig: Heimann's 1879 (Philosophische Bibliothek 81); von Robert Habs in: Leibniz, *Kleinere philosophische Schriften*, Leipzig: Reclam 1883, S. 150–173 (Universal-Bibliothek 1898–1900); von A. Buchenau 1906 in: HS, S. 603–621, neu hg. von H. Herring als *Vernunftprinzipien der Natur und Gnade. Monadologie*, Hamburg: Meiner 1956 (Philosophische Bibliothek 253), S. 26–69; von Walther Janell in: Leibniz, *Kleinere philosophische Schriften* Bd. 1, Frankfurt am Main 1925; von G. Krüger (s. *Metaphysische Abhandlung*), S. 130–150; von Hermann Glockner, Stuttgart: Reclam 1954 (Universal-Bibliothek 7853), 2. Auflage 1979; von Joachim Christian Horn als *Lehrsätze der Philosophie: letzte Wahrheiten über Gott, die Welt, die Natur der Seele, den Menschen und die Dinge*, Frankfurt am Main 1962, neu hg. Regensburg 1985; 2. Aufl. Würzburg: Königs-

hausen & Neumann 1997; von H. H. Holz als *Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie* in: PS I, S. 439–483; als *Monadologie* von Hartmut Hecht, Stuttgart: Reclam 1998 (Universal-Bibliothek 7853).

c) Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade

Geschrieben 1714, überliefert in fünf Handschriften (drei in Hannover, je eine in Wien und Paris). Der französische Text folgt der in der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover aufbewahrten Abschrift (6 Blatt in folio, LH IV, I, 3), die zuvor bereits Grundlage der Ausgabe in der *Philosophischen Bibliothek* war. Die Transkription ist gegenüber der Ausgabe von A. Robinet (1954) durchgängig verbessert.

Erstveröffentlichung in *L'Europe Savante* 6,1, Den Haag 1718, S. 100–123. Weitere Veröffentlichungen: Dutens (s. o. S. XXXIV), Bd. II, S. 32–39; Erdmann (s. o. S. XXXIV), S. 714–718; Gerhardt VI, S. 598–606; C. Strack 1917 (s. *Monadologie*); als *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* bei Robinet 1954 (s. unter Monadologie), S. 27–65.

Übersetzungen ins Deutsche: als *Prinzipien der Natur und der Gnade, auf Vernunft gegründet* von G. Schilling (s. *Monadologie*), S. 132–142; als *Die in der Vernunft begründeten Principien der Natur und der Gnade* von R. Habs 1883 (s. *Monadologie*), S. 137–150; als *Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade* von A. Buchenau in: HS, S. 592–602, als Einzelausgabe neu hg. von H. Herring 1956 (s. *Monadologie*), S. 2–25; von H. H. Holz als *In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und der Gnade*, in: PS I, S. 415–439.

4. Zur Übersetzung

Leibniz ist ein strenger Denker, der jedoch nicht immer einen eingefahrenen Gebrauch von Wörtern und Begriffen hat. Bei-

des – die Strenge im Denken und die Freiheit im Ausdruck – muß eine Übersetzung abbilden, wenn sie größtmögliche Ausdrucksäquivalenz anstrebt. Auch in einer zweisprachigen Ausgabe ist es wichtig, dem Leser einen kurzen Weg vom deutschen zum französischen Ausdruck zu weisen. Nur in dieser Absicht wurde hier eine Neuübersetzung vorgelegt.

Drei Probleme stellen sich dem Leibniz-Übersetzer: Das erste sind verschiedene Ausdrücke mit derselben Bedeutung. Unproblematisch scheint die Übersetzung in Fällen wie »enthalten« (contenir, comprendre), »einschließen« (enfermer, renfermer), »Übereinstimmung« (convenance, conformité), »unterscheiden« (différer, distinguer, discerner, faire distinction). Hier legen die Kontexte nirgends Bedeutungsverschiedenheit nahe. In diesen und anderen offensichtlichen Fällen, wo Leibniz verschiedene Ausdrücke wählt, um denselben Sachverhalt zu bezeichnen, und wo im Deutschen keine zusätzlichen Ausdrücke zur Verfügung stehen, ist es wohl erlaubt und auch gängige Praxis, die deutsche Übersetzung in ihrer Komplexität gewissermaßen zu reduzieren.

Man beachte aber, daß diese Stellen äußerst selten und auf die hier angegebenen französischen Ausdrücke begrenzt sind. Es müssen »enthalten« und »einschließen« nämlich wiederum von »einhüllen« (envelopper) und »sein in« (être en, être dedans) unterschieden werden, ebenso wie »Übereinstimmung« von »Anpassung« (accomodation) und »Entsprechung« (correspondance). Hier liegt der Fehler vieler Übersetzungen, die solche Unterschiede auslöschen, häufig aus Rücksicht auf den unmittelbaren Kontext. Daß Gott etwas »gemacht« (fait) habe, ersetzte man oft rasch durch »geschaffen« (créé), obwohl Leibniz sehr wohl beides benutzt, und an der entsprechenden Stelle vielleicht bewußt nicht die religiöse Wendung, sondern die physikalisch-handlungstheoretische Redeweise sucht. Im Deutschen läßt sich der Unterschied überdies sehr gut abbilden. Wenn Leibniz davon spricht, etwas sei »gewiß« (certain), etwa ein Ereignis in der Zukunft (weil es Gott vorhersieht), oder »gesichert« (assuré), etwa eine Annahme (weil es sich seit je so verhielt),

finden viele Übersetzer den Unterschied vernachlässigenswert. Dabei taucht »gewiß« eher im Zusammenhang mit apriorischen Überlegungen, »gesichert« eher bei empirischen Sachverhalten auf. Wo das Deutsche ohne Mühe eine treue Wiedergabe erlaubt, kann der Text seinen ursprünglichen Ausdrucksreichtum behalten.

Die genaue Entsprechung ist bei der Übersetzung philosophischer Texte überdies wichtig, wo zentrale Begriffe im Spiel sind. So spricht man zwar im Deutschen öfter von »Wesen« (essence) auch dann, wenn im Französischen von »natures« oder »êtres« die Rede ist, als von »Dingen, die es gibt«. Wenn aber der Ausdruck »essence« im philosophischen Gedankengang eine Rolle spielt, sollte man an diesen Stellen lieber von »Naturen« und »Seienden« sprechen. Ein anderes Beispiel: »Weise« (manière, façon) ist ein von Leibniz so oft und sachlich gebrauchtes Wort (Gott handelt auf bestimmte Weise, der Geist drückt etwas auf bestimmte Weise aus etc.), daß man zögert, Wendungen wie »auf natürliche Weise« (naturellement) zu gebrauchen, wenn eben auch das Adverb »natürlich« möglich ist. Schließlich ist für einen Text, der geistige Tätigkeiten und Vorgänge behandelt wie »Betrachtung« (considération), »Überlegung« (raisonnement), »Einschätzung« (sentiment), »Einsicht« (méditation), »Reflexion« (réflexion), »Schau« (contemplation), auch deswegen eine genaue Unterscheidung wichtig, weil diese Begriffe gelegentlich selbstbezüglich gebraucht werden, etwa wenn Leibniz von seinen eigenen Überlegungen und Betrachtungen spricht. Es bedeutet einen Verlust an Philosophie, wenn man die begriffliche Ausdrucksbreite durch Übersetzung beschneidet.[39]

Das zweite Problem der Leibniz-Übersetzung ist der umgekehrte Fall, wo ein französischer Ausdruck unvermeidlich durch zwei oder mehr deutsche Ausdrücke wiedergegeben

[39] Vgl. Antonio Lamarra, Roberto Palaia, Pietro Pimpinella, *Le prime traduzioni della* Monadologie *di Leibniz (1720–1721). Introduzione storico-critica, sinossi dei testi, concordanze contrastive*, Florenz: Olschki 2001.

werden muß, wie bei »puissance« (Vermögen, Macht, Potenz, Möglichkeit), »pouvoir« (Macht, Können) oder »raison« (Vernunft, Grund), also bei zentralen Begriffen der Leibnizschen Philosophie. »Puissance« und »pouvoir« spielen in anderen Werken eine größere Rolle.[40] Bei den metaphysischen Schriften bleibt der deutsche Leser vor allem mit dem Doppelverweis von »Vernunft« und »Grund« auf »raison« konfrontiert. Zwar gibt es Anhaltspunkte genug, daß der Unterschied auch im Französischen deutlich ist: »Vernunft« (la raison) steht nie im Plural, und Wendungen wie »donner la raison« machen klar, daß vom Grund die Rede ist (die Wendung »rendre la raison« bedeutet »Rechenschaft geben« und damit etwas Drittes). Aber das Begriffsfeld ist nur schlecht abbildbar: im Ausdruck »vernünftig« (raisonnable) schwingt für das deutsche Ohr das »Gegründete« nicht mit. Daß bei Leibniz die Vernunft so etwas wie ein oberster Grund ist, zeigt sich nicht zuletzt im Titel der Abhandlung *Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade*, deren ebenfalls gebräuchlicher deutscher Titel »Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade« ebendiesen Aspekt unterschlägt und die Vernunft wie bei Kant als ein Vermögen der Prinzipien anspricht. Der Einfluß Kants und seiner architektonischen Metaphern ist es wohl auch, was zur gängigen Übersetzung von »fondement« durch »Grundlage« geführt hat, was hier in »Begründung« verändert wurde, um den aktivischen und logischen Aspekten Rechnung zu tragen und um das Verb »fonder« (gründen, begründen) an das Substantiv anzuschließen.

Das dritte Übersetzungsproblem ist das der metaphysischen Sprache von Leibniz und ihres Kontextes im Denken des 17. Jahrhunderts. Leibniz formuliert nicht immer genau, seine Ausdrücke variieren, manchmal an entscheidenden Stellen. So kennt er, wie gezeigt, eine Fülle von Verben, um

40 Vgl. U. J. Schneider, »Zur Geschichte und Kritik philosophischer Übersetzungen«, in: *Das Problem der Übersetzung*, hg. v. G. Abel, Berlin: Spitz 1999, S. 127–149.

Einschlußverhältnisse zu bezeichen – soll man daraus auf Vorläufigkeit schließen und in der Übersetzung angleichen? Das haben fast alle Übersetzer getan und haben sich so etwa von dem Problem befreit, »envelopper« wörtlich als »einhüllen« oder »einwickeln« zu übersetzen: Wort und Bild sind in den deutschen Leibnizausgaben verschwunden. Damit fehlt der Bezug zum »entwickeln« (développer), es fehlt aber vor allem eine Nuance des Einschließens, die Leibniz statt der möglichen anderen wählte und die zum Reichtum seiner Sprache beiträgt, der ein Reichtum an Bezügen ist. Denn diese Metaphysik der Vielfalt und des unendlich Kleinen spricht nicht mit künstlich reduziertem Ausdruck, sondern malt und skizziert, deutet an und zitiert: Sie setzt sich nicht als definitives Sprechen an die Stelle mehrerer anderer. Daß etwas zu etwas anderem einen Bezug (rapport) oder ein Verhältnis (relation) hat, ihm entspricht (répond), sich ihm anpaßt (s'acommode) oder mit ihm übereinstimmt (convient), sind gelegentlich gleichbedeutende Ausdrücke, sie aber in der Übersetzung zu identifizieren, beraubt die metaphysische Sprache von Leibniz ihres Spiels. In vielen Briefen hat sich Leibniz immer bereit gezeigt, sprachliche Ausdrücke zu erörtern, niemals wollte er sie endgültig festlegen, wohl weil er der Gefahr wehren wollte, den Gesprächspartner zu verlieren.

Seine Metaphysik kommt nicht in technischer Reglementierung zur Sprache – sie ist insofern nicht mehr scholastisch –, sondern in der Rücksicht auf Sprachgebrauch, Tradition und Entdeckung.[41] Selbst die durch ihn verbreiteten Neologismen wie »Monade« oder »Theodizee« hat er nur ihrer Nützlichkeit und Deutlichkeit wegen bevorzugt, alles andere gehört seiner Sprache nicht mehr an als der seiner Zeit.

[41] Zur Sprachphilosophie von Leibniz vgl. weiterführend Hans Poser, Zeichentheorie und natürliche Sprache bei Leibniz, in: *Schrift, Medien, Kognition. Über die Exteriorität des Geistes*, hg. v. Peter Koch und Sybille Krämer, Tübingen 1997 (Probleme der Semiotik Bd. 19), S. 127–147.

Allerdings ist er ein Meister der Konzentration, schiebt moralische und physikalische Probleme ineinander, verschränkt naturwissenschaftliche und biblische Redeweise, montiert mathematische Einsichten mit verwirrenden Bildern wie dem vom Fischteich, in dem alles Fisch ist, oder wie dem von der fensterlosen Monade. In einem Brief erklärt Leibniz, er habe sich in einigen Texten »ziemlich auf die Sprache der Schule eingestellt«, also auf studierte Scholastiker, in anderen wiederum habe er den Stil der Cartesianer angenommen. Die *Prinzipien*-Schrift allerdings habe er für diejenigen geschrieben, »die sich noch nicht zu sehr auf den Stil der einen oder der anderen eingestellt haben«.[42] Die Unabhängigkeit seiner philosophischen Sprache von den herrschenden Schulen war Leibniz wichtig. Vor allem ging es ihm um Eingängigkeit: Seine Metaphysik sollte im wörtlichen Sinne ansprechend sein. So notierte er in § 15 der *Metaphysischen Abhandlung*, er wolle »die Sprache der Metaphysik mit der Praxis in Einklang« bringen. Und das ist selten in der Philosophie: Die wichtigsten Begriffe verschränken sich mit den stärksten Bildern.

[42] Brief an Remond vom 26.8.1714, in: HS, S. 633.

LITERATURHINWEISE

a) Abgekürzt zitierte Literatur

Werke von Gottfried Wilhelm Leibniz:

Habs	*Kleinere philosophische Schriften*, mit Einleitung und Erläuterungen deutsch von Robert Habs, Leipzig: Reclam 1883, zuletzt aufgelegt 1944 (Universal-Bibliothek 1898–1900)
Gerhardt	*Philosophische Schriften*, hg. v. Carl Immanuel Gerhardt, 7 Bände, Berlin: Weidmann 1875–1890, Nachdruck Hildesheim: Olms 1978
Couturat	*Opuscules et fragments inédits*, hg. v. Louis Couturat, Paris: PUF 1903, Nachdruck Hildesheim: Olms 1961
HS	*Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übersetzt von Artur Buchenau, hg. v. Ernst Cassirer, 2 Bände [mit durchgängiger Paginierung], Hamburg: Meiner 1997 (Philosophische Bibliothek 496, 497) Veränderte Neuausgabe von Philosophische Bibliothek 107 (1904) und 108 (1906)
Akad.-Ausgabe	*Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (zuerst Preußische Akademie, später Akademie der DDR) und der Göttinger Akademie der Wissenschaften, 1923ff. [Reihe VI: Philosophische Schriften]
Engelhardt	*Schöpferische Vernunft. Schriften aus den Jahren 1668–1686*, zusammenge-

	stellt, übersetzt und erläutert von Wolf von Engelhardt, Marburg 1951, 2 Aufl. Münster/Köln: Böhlau 1955
Grua	*Textes inédits*, hg. v. Gaston Grua, 2 Bände, Paris: PUF 1948, Nachdruck New York/London: Garland 1985
PS	*Philosophische Schriften*, fünf in sieben Bänden, Frankfurt am Main: Insel 1959–1992, Bd. I: *Kleine Schriften zur Metaphysik*, hg. und übersetzt von Hans-Heinz Holz, 1965, 2. Auflage 1985; Bd. V, 2. Hälfte [V/2]: *Briefe von besonderem philosophischen Interesse. Die Briefe der zweiten Schaffensperiode*, 1989
Goldenbaum	*Philosophische Schriften und Briefe 1683–1687*, hg. v. Ursula Goldenbaum, Berlin: Akademie 1992
Neues System	*Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen, wie der Vereinigung zwischen Körper und Seele* [1695], in: HS, S. 447–458
Neue Abh.	*Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* [1704], übersetzt von Ernst Cassirer [1915], Hamburg: Meiner 1996 (Philosophische Bibliothek 498)
Theodizee	*Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* [1710], übersetzt von A. Buchenau [1925], Hamburg: Meiner 1996 (Philosophische Bibliothek 499)
Leibniz-Arnauld	G. W. Leibniz, *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld französisch-deutsch*, hg. und übers. v. Reinhard Finster, Hamburg: Meiner 1997

Werke anderer Autoren:

Meditationen	René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen, übersetzt von Artur Buchenau, Hamburg: Meiner 1915 (Philosophische Bibliothek 27), Nachdruck 1994
Arnauld, *Logik*	Antoine Arnauld, *Die Logik oder die Kunst des Denkens* [La logique ou l'Art de penser, sechste vermehrte Ausgabe Amsterdam 1685], Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972
Malebranche, *Abhandlung*	Nicolas Malebranche, *Abhandlung von der Natur und der Gnade* [1680], nach der 2. Ausg. 1712 übers. von Stefan Ehrenberg, Hamburg: Meiner 1993 (Philosophische Bibliothek 449)

b) Weitere Literaturhinweise

Die Literatur zu Leibniz ist in der zuletzt 1984 erschienenen Leibniz-Bibliographie, hg. v. Albert Heinekamp, bis ins Jahr 1980 verzeichnet, sie wird seitdem von der Zeitschrift *Studia Leibnitiana* (hg. von George Henry Radcliff Parkinson, Heinrich Schepers und Wilhelm Totok) am Ende jedes Jahrgangs fortgesetzt. Die folgenden Hinweise berücksichtigen nur Bücher und verstehen sich als Empfehlungen.

Biographisches

Aiton, Eric J., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Biographie* [Leibniz. A Biography, 1985], Frankfurt/Main: Insel 1991

Finster, Reinhard, und Gerd van den Heuvel, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Reinbek: Rowohlt 1990 (Rowohlts Monographien 481)
Hirsch, Eike Christian, *Der berühmte Herr Leibniz. Eine Biographie*, München: Beck 2000
Huber, Kurt, *Leibniz*, München: Oldenbourg 1951
Sandvoss, Ernst, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Jurist – Naturwissenschaftler – Politiker – Philosoph – Historiker – Theologe*, Göttingen: Musterschmidt 1976 (Persönlichkeit und Geschichte 89/90)

Gesamtdarstellungen

Adams, Robert Merrihew, *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*, New York und Oxford 1994
Belaval, Yvon, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris: Vrin 1962
Deleuze, Gilles, *Die Falte. Leibniz und der Barock* [Le pli. Leibniz et le baroque, Paris 1988], übers. v. Ulrich Johannes Schneider, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995
Holzhey, Helmut u. a., *Gottfried Wilhelm Leibniz*, in: ders. (Hg.), Die Philosophie des 17. Jahrhunderts: Bd. 4: Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Ost- und Mitteleuropa, Basel: Schwabe 2001 (Grundriß der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Überweg, völlig neubearbeitete Ausgabe), S. 995–1159
Cassirer, Ernst, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg: Elwert 1902, Nachdruck Hildesheim: Olms 1962, jetzt als Bd. 1 von Ernst Cassirer, Gesammelte Werke, hg. v. Birgit Recki, Hamburg: Meiner 1998
Gurwitsch, Aron, *Leibniz. Philosophie des Panlogismus*, Berlin und New York: de Gruyter 1974
Jolley, Nicholas (Hg.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press 1995
Leinkauf, Thomas, *Leibniz*, München: Diederichs 1996, 2. Aufl. dtv 2000

Mahnke, Dietrich, *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, Halle: Niemeyer 1925, ND Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog 1964

Poser, Hans, G. W. Leibniz, in: *Klassiker der Philosophie*, hg. v. Ottfried Höffe, München: Beck 1981

Rescher, Nicholas, *Leibniz: an introduction to his philosophy*, Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1979; 2. Aufl. London 1986

Schmalenbach, Herman, *Leibniz*, München: Drei Masken 1921, ND Aalen: Scientia 1973

Totok, Wilhelm, Carl Haase (Hg.), *Leibniz: Sein Leben – sein Wirken – seine Welt*, Hannover: Verlag für Literatur und Zeitgeschehen 1966

Zur Metaphysik

Belaval, Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, Paris: Gallimard 1960

Busche, Hubertus, *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung*, Hamburg: Meiner 1997

Cramer, Wolfgang, *Die Monade. Das philosophische Problem vom Ursprung*, Stuttgart: Kohlhammer 1954

Cristin, Renato, *Heidegger and Leibniz. Reason and the Path* [Heidegger e Leibniz. Il ragione e il sentiero, 1990], Dordrecht: Kluwer 1998

Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Paris: Gallimard 1962

Gueroult, Martial, *Leibniz. Dynamique et Métaphysique* [1934], Paris: Aubier-Montaigne 1967

Heinekamp, Albert, Franz Schupp (Hg.), *Leibniz' Logik und Metaphysik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988 (Wege der Forschung 328)

Martin, Gottfried, *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Köln: Universitätsverlag 1960, 2. Aufl. Berlin: de Gruyter 1967

Mercer, Christia, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge University Press 2001

Robinet, André, *Architectonique disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendentale dans l'œuvre de G. W. Leibniz*, Paris: Vrin 1986

Savile, Anthony, *Leibniz and the Monadology*, New York: Routledge 2000 (Routledge Philosophy Guidebook)

Wilson, Catherine, *Leibniz's Metaphysics. A historical and comparative Study*, Manchester University Press und zugl. Princeton University Press 1989

Woolhouse, Roger, *Descartes, Leibniz, Spinoza. The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, London: Routledge 1993

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Discours de métaphysique
La Monadologie
Principes de la nature et de la grâce fondés en raison

De la perfection Divine, et que Dieu fait tout de la maniere la plus souhaitable.

1. La notion de Dieu la plus significative que nous ayons, est assez bien exprimée en ces termes, que Dieu est un estre absolument parfait; mais on n'en considere pas assez les suites. Et pour y entrer plus avant, il est à propos de remarquer qu'il y a dans la nature plusieurs perfections toutes differentes, que Dieu les possede toutes ensemble, et que chacune luy appartient au plus souverain degré. Il faut connoistre aussi ce que c'est que perfection, dont voicy une marque assez seure, sçavoir que les formes ou natures, qui ne sont pas susceptibles du dernier degré n'en sont point, comme par exemple, la nature du nombre ou de la figure. Car le nombre le plus grand de tous (ou bien le nombre de tous les nombres) aussi bien que la plus grande de toutes les figures, impliquent contradiction, mais la plus grande science, et la toute-puissance n'enferment point d'impossibilité. Par consequent la puissance et la science sont des perfections, et entant qu'elles appartiennent à Dieu, elles n'ont point de bornes. D'où il s'ensuit que Dieu possedant la sagesse supreme et infinie agit de la maniere la plus parfaite, non seulement au sens metaphysique, mais encor moralement parlant, ce qu'on peut exprimer ainsi à nostre égard, que plus on sera éclairé et informé des ouvrages de Dieu, plus on sera disposé à les trouver excellens et entierement satisfaisans à tout ce qu'on auroit mêmes pû souhaiter.

4 Dieu la] Dieu la plus receue et la [*Hier und im folgenden werden die Varianten der Reinschrift angegeben, die in der Ausgabe von C. I. Gerhardt Grundlage der Druckfassung war.*]

13 degré ... comme] degré qui ne sont pas des perfections, comme

26–27 entierement ... souhaiter] entierement conformes à tous qu'on auroit pû souhaiter

METAPHYSISCHE ABHANDLUNG

Von der göttlichen Vollkommenheit und davon, daß Gott alles in der wünschenswertesten Weise macht

1. Der bezeichnendste Begriff, den wir von Gott haben, wird zwar in den Worten, daß Gott ein absolut vollkommenes Sein ist[1], recht gut ausgedrückt; doch beachtet man das, was daraus folgt, nicht mit der nötigen Sorgfalt. Um hier tiefer einzudringen, ist es an der Zeit, darauf aufmerksam zu werden, daß es in der Natur mehrere völlig verschiedene Vollkommenheiten gibt, daß Gott sie allesamt besitzt und daß ihm jede im allerhöchsten Grade zukommt. Überdies muß man wissen, was Vollkommenheit ist; dafür gibt es ein ziemlich sicheres Merkmal: Solche Formen oder Naturen, die keines letzten Grades fähig sind – wie beispielsweise die Natur der Zahl oder der Gestalt – sind keine Vollkommenheiten. Denn die größte aller Zahlen (oder die Zahl aller Zahlen) impliziert, ebenso wie die größte aller Gestalten, einen Widerspruch[2]; die größte Wissenschaft aber und die Allmacht schließen nichts Unmögliches ein. Folglich sind Macht und Wissenschaft Vollkommenheiten und haben, sofern sie Gott zukommen, keine Schranken. Daraus wiederum folgt, daß Gott, der im Besitz der höchsten und unendlichen Weisheit ist, in der vollkommensten Weise handelt, nicht nur im metaphysischen, sondern auch im moralischen Sinne, und das kann man, auf uns bezogen, auch so ausdrücken, daß man mit zunehmender Aufklärung und Information über die Werke Gottes immer stärker disponiert sein wird, sie exzellent und sogar mit allem Wünschbaren überhaupt völlig übereinstimmend zu finden.

Contre ceux qui soutiennent qu'il n'y a point de bonté dans les ouvrages de Dieu, ou bien que les regles de la bonté et de la beauté sont arbitraires.

2. Ainsi je suis fort eloigné du sentiment de ceux qui soutiennent qu'il n'y a point de regles de bonté et de perfection 5 dans la nature des choses ou dans les idées que Dieu en a, et que les ouvrages de Dieu ne sont bons que par cette raison formelle que Dieu les a faits. Car si cela estoit, Dieu sçachant qu'il en est l'auteur, n'avoit que faire de les regarder par après, et de les trouver bons, comme le témoigne la Sainte Ecriture, 10 qui ne paroist s'estre servi de cette anthropologie que pour nous faire connoistre, que leur excellence se connoist à les regarder en eux mêmes, lors mêmes qu'on ne fait point reflexion sur cette denomination exterieure toute nue, qui les rapporte à leur cause. Ce qui est d'autant plus vray que c'est par la con- 15 sideration des ouvrages, qu'on peut découvrir l'ouvrier, il faut donc que ces ouvrages portent en eux son caractere. J'avoue que le sentiment contraire me paroist extremement dangereux, et fort approchant de celuy des derniers Novateurs, dont l'opinion est, que la beauté de l'univers et la bonté que nous 20 attribuons aux ouvrages de Dieu ne sont que des chimeres des hommes, qui conçoivent Dieu à leur maniere. Aussi, disant que les choses ne sont bonnes par aucune regle de bonté mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu, et toute sa gloire. Car 25 pourquoy le louer de ce qu'il a fait, s'il seroit egalement louable en faisant tout le contraire? Où sera donc sa justice et sa sagesse; s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si selon la definition des tyrans, ce qui plaist au plus puissant est juste par là 30 même? Outre qu'il semble que toute volonté suppose *aliquam rationem volendi* ou que la raison est naturellement

13 point reflexion] point de reflexion
14 denomination ... nue] denomination toute nue
31–32 suppose ... raison] suppose quelque raison de vouloir et que cette raison

Gegen diejenigen, welche behaupten, daß gar keine Güte in den Werken Gottes ist oder daß die Regeln der Güte und der Schönheit willkürlich sind

2. So bin ich weit entfernt von der Meinung derer, die behaupten, es gebe in der Natur der Dinge oder in den Ideen, die Gott von ihnen hat, keine Regeln der Güte und Vollkommenheit, und die Werke Gottes seien einzig aus dem formalen Grunde gut, weil Gott sie gemacht hat.[3] Wäre das nämlich so, dann brauchte Gott, der doch weiß, daß er ihr Urheber ist, sie nicht nachträglich zu betrachten und für gut zu erachten, wie es die Heilige Schrift bezeugt[4], die sich offenbar dieses Anthropomorphismus nur bedient hat, damit wir erkennen sollen, daß man ihre Exzellenz erkennt, wenn man sie an sich selbst betrachtet, selbst wenn man keine Überlegung anstellt über ihre bloß äußerliche Bezeichnung, die sie auf ihre Ursache bezieht. Das gilt um so mehr, weil man gerade durch die Betrachtung der Werke deren Werkmeister entdecken kann. Diese Werke müssen also an sich sein Merkmal tragen. Ich gestehe, daß mir die entgegengesetzte Ansicht äußerst gefährlich und derjenigen der letzten Neuerer sehr verwandt scheint, die der Meinung sind, die Schönheit des Universums und die Güte, die wir den Werken Gottes beilegen, seien nichts als Hirngespinste der Menschen, die Gott auf ihre Weise begreifen.[5] Wie mir scheint, zerstört man gedankenlos alle Liebe zu Gott und seine ganze Ehre, wenn man sagt, die Dinge seien durch keinerlei Regel der Güte gut, sondern allein durch Gottes Willen. Denn weshalb sollte man ihn für das, was er gemacht hat, loben, wenn er bei gegenteiligem Tun gleichermaßen zu loben wäre? Wo wäre dann seine Gerechtigkeit und Weisheit, wenn nichts bleibt als eine gewisse despotische Macht, wenn der Wille an die Stelle der Vernunft tritt und wenn – der Definition der Tyrannen gemäß[6] – das, was dem Mächtigsten gefällt, eben deshalb gerecht ist? Außerdem scheint es, daß jeder Wille einen Grund zu wollen voraussetzt, oder daß die Vernunft dem Willen naturgemäß vorhergeht.

prieure à la volonté. C'est pourquoy je trouve encor cette expression de quelques philosophes tout à fait estrange, que les verités eternelles de la Metaphysique ou de la Geometrie (et par consequent aussi les regles de la bonté, de la justice et de la perfection) ne sont que des effects de la volonté de Dieu, au lieu qu'il me semble, que ce sont des suites de son entendement, qui asseurement ne depend point de sa volonté non plus que son essence.

Contre ceux qui croyent que Dieu auroit pû mieux faire.

3. Je ne sçaurois non plus approuver l'opinion de quelques modernes, qui soutiennent hardiment que ce que Dieu fait n'est pas dans la derniere perfection; et qu'il auroit pû agir bien mieux. Car il me semble que les suites de ce sentiment sont tout à fait contraires à la gloire de Dieu. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali.* Et c'est agir imparfaitement, que d'agir avec moins de perfection qu'on n'auroit pû. C'est trouver à redire à un ouvrage d'un architecte que de monstrer qu'il le pouvoit faire meilleur. Cela va encor contre la Sainte écriture, lors qu'elle nous asseure de la bonté des ouvrages de Dieu. Car comme les imperfections descendent à l'infini, de quelque façon que Dieu auroit fait son ouvrage, il auroit tousjours esté bon en comparaison des moins parfaits, si cela estoit assez; mais une chose n'est gueres louable, quand elle ne l'est que de cette maniere. Je croy aussi qu'on trouvera une infinité de passages de la Divine écriture et des SS. Peres, qui favoriseront mon sentiment, mais on n'en trouvera gueres pour celuy de ces modernes, qui est à mon avis inconnu à toute l'antiquité, et ne se fonde que sur le trop peu de connoissance que nous avons de l'harmonie generale de l'univers, et des raisons cachées de la condui-

32–1 naturellement prieure] naturellement anterieure

2–3 quelques ... que] quelques autres philosophes tout à fait estrange qui disent que

3 Metaphysique ou de] Metaphysique et de

7 qui asseurement ne] qui ne

Deshalb finde ich auch die Aussage einiger Philosophen befremdlich, daß die ewigen Wahrheiten der Metaphysik oder der Geometrie (und folglich auch die Regeln der Güte, der Gerechtigkeit und der Vollkommenheit) nichts als Wirkungen des göttlichen Willens seien[7]; statt dessen scheint mir, daß sie Folgen seines Verstandes sind, der sicherlich ebensowenig wie sein Wesen von seinem Willen abhängt.

Gegen diejenigen, die glauben, Gott hätte es besser machen können

3. Ebensowenig kann ich der Meinung mancher Modernen zustimmen, die kühn behaupten, daß das, was Gott gemacht hat, nicht von letzter Vollkommenheit sei und daß er wohl besser hätte handeln können.[8] Mir scheinen nämlich die Folgen dieser Einschätzung der Ehre Gottes völlig entgegengesetzt. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali.*[9] Weniger vollkommen zu handeln, als man eigentlich gekonnt hätte, heißt unvollkommen handeln. Man tadelt das Werk eines Architekten, wenn man zeigt, daß er es hätte besser machen können. Auch widerspricht das der Heiligen Schrift, wenn sie uns der Güte der Werke Gottes versichert. Da nämlich die Unvollkommenheiten bis ins Unendliche hinabreichen, so wäre Gottes Werk, auf welche Weise er es auch gemacht hätte, immer gut gewesen im Vergleich zu weniger vollkommenen – wenn das genug wäre; aber etwas ist kaum lobenswert, wenn es nur auf diese Art ist. Auch glaube ich, daß man in der Heiligen Schrift und bei den Kirchenvätern unendlich viele Belegstellen finden wird, die meiner Einschätzung den Vorzug geben; man wird aber kaum Stellen für die jener Modernen finden, die meines Erachtens dem ganzen Altertum unbekannt ist und die nur auf unserer viel zu geringen Erkenntnis der allgemeinen Harmonie des Universums und der verborgenen Grün-

te de Dieu, ce qui nous fait juger temerairement que bien des choses auroient pû estre rendues meilleures. Outre que ces modernes insistent sur quelques subtilités peu solides. Car ils s'imaginent que rien est si parfait, qu'il n'y aye quelque chose de plus parfait, ce qui est une erreur. Ils croyent aussi de pour- 5 voir par là à la liberté de Dieu, comme si ce n'estoit pas la plus haute liberté d'agir en perfection suivant la souveraine raison. Car de croire que Dieu agit en quelque chose sans avoir aucune raison de sa volonté, outre qu'il semble que cela ne se peut point, c'est un sentiment peu conforme à sa gloire. Par 10 exemple supposons que Dieu choisisse entre *A* et *B*, et qu'il prenne *A*, sans avoir aucune raison de le preferer à *B*, je dis que cette action de Dieu pour le moins ne seroit point louable, car toute louange doit estre fondée en quelque raison, qui ne se trouve point icy *ex hypothesi*. Au lieu que je tiens que 15 Dieu ne fait rien dont il ne merite d'estre glorifié.

Que l'amour de Dieu demande une entiere satisfaction et acquiescence touchant ce qu'il fait sans qu'il faille estre quietiste pour cela.

4. La connoissance generale de cette grande verité, que 20 Dieu agit tousjours de la maniere la plus parfaite, et la plus souhaittable qui soit possible est à mon avis le fondement de l'amour que nous devons à Dieu sur toutes choses, puisque celuy qui aime, cherche sa satisfaction dans la felicité ou perfection de l'objet aimé et de ses actions. *Idem velle et idem* 25 *nolle vera amicitia est.* Et je croy qu'il est difficile de bien aimer Dieu, quand on n'est pas dans la disposition de vouloir ce qu'il veut, quand on auroit le pouvoir de le changer. En effect ceux qui ne sont pas satisfaits de ce qu'il fait me paroissent semblables à des sujets mecontens, dont l'intention 30 n'est pas fort differente de celle des rebelles. Je tiens donc que

de des Verhaltens Gottes gründet. Das ist es, was uns vermessentlich urteilen läßt, daß sehr viele Dinge hätten besser besorgt werden können. Zudem stützen sich diese Modernen auf gewisse kaum haltbare Spitzfindigkeiten; sie bilden sich nämlich ein, nichts sei so vollkommen, daß es nicht noch etwas Vollkommeneres gäbe.[10] Das ist ein Irrtum. Auch glauben sie, dadurch die Freiheit Gottes abzusichern[11]; als ob nicht die höchste Freiheit darin bestünde, der souveränen Vernunft gemäß in Vollkommenheit zu handeln. Denn zu glauben, Gott handele in irgendeinem Falle, ohne irgendeinen Grund für seinen Willen zu haben, das ist, abgesehen davon, daß es nicht sein kann, eine Einschätzung, die mit seiner Ehre wenig übereinstimmt. Setzen wir beispielsweise, Gott wähle zwischen *A* und *B* und nähme *A*, ohne irgendeinen Grund zu haben, es *B* vorzuziehen, so sage ich, daß diese Handlung Gottes zumindest nicht lobenswert wäre; denn alles Lob muß irgendeinen Grund haben, der hier *ex hypothesi* nicht zu finden ist. Ich hingegen halte dafür, daß Gott nichts tut, wofür er nicht Ehre verdient.

Die Gottesliebe verlangt eine völlige Zufriedenheit und Beruhigung bezüglich dessen, was er tut, ohne daß man darum Quietist sein muß

4. Die allgemeine Erkenntnis dieser großen Wahrheit, daß Gott stets auf die vollkommenste und wünschenswerteste Weise handelt, die überhaupt möglich ist, bildet meines Erachtens die Begründung der Liebe, die wir Gott mehr als allen anderen Dingen schulden, da doch der Liebende seine Zufriedenheit in der Glückseligkeit oder Vollkommenheit des geliebten Gegenstandes und dessen Handlungen sucht.[12] *Idem velle et idem nolle vera amicitia est.*[13] Und ich glaube, daß es schwer ist, Gott recht zu lieben, wenn man nicht in der Lage ist, das zu wollen, was er will, wenn man die Macht hätte, dies zu ändern. In der Tat scheinen mir diejenigen, die mit dem, was er gemacht hat, nicht zufrieden sind, unzufriedenen Untertanen zu gleichen, deren Absicht von denen der Aufrührer nicht sehr verschieden ist. Will man also diesen

suivant ces principes pour agir conformement à l'amour de Dieu, il ne suffit pas d'avoir patience par force, mais il faut estre veritablement satisfait de tout ce qui nous est arrivé suivant sa volonté. J'entends cet acquiescement quant au passé. Car quant à l'avenir, il ne faut pas estre quietiste, ny attendre ridiculement à bras croisés, ce que Dieu fera, selon ce sophisme que les anciens appelloient *λόγον ἄεργον*, la raison paresseuse, mais il faut agir selon la volonté presomtive de Dieu, autant que nous en pouvons juger, tachant de tout nostre pouvoir de contribuer au bien general et particulierement à l'ornement et à la perfection de ce qui nous touche, ou de ce qui nous est prochain et pour ainsi dire à portée. Car quand l'evenement aura peutestre fait voir, que Dieu n'a pas voulu presentement que nostre bonne volonté aye son effect, il ne s'ensuit pas de là qu'il n'aye pas voulu que nous fissions ce que nous avons fait. Au contraire, comme il est le meilleur de tous les maistres, il ne demande jamais que la droite intention, et c'est à luy de connoistre l'heure et le lieu propre à faire reussir les bons desseins.

En quoy consistent les regles de perfection de la divine conduite, et que la simplicité des voyes est en balance avec la richesse des effects.

5. Il suffit donc d'avoir cette confiance en Dieu, qu'il fait tout pour le mieux, et que rien ne sçauroit nuire à ceux qui l'aiment; mais de connoistre en particulier les raisons qui l'ont pû mouvoir à choisir cet ordre de l'univers, à souffrir les pechés, à dispenser ses graces salutaires d'une certaine maniere, cela passe les forces d'un esprit fini, sur tout quand il n'est pas encor parvenu à la jouissance de la veue de Dieu. Cependant on peut faire quelques remarques generales touchant la conduite de la providence dans le gouvernement des

Prinzipien folgend in Übereinstimmung mit der Liebe zu Gott handeln, so genügt es meines Erachtens nicht, sich zur Geduld zu zwingen, sondern man muß wahrhaft mit allem zufrieden sein, was uns nach seinem Willen widerfahren ist. Ich denke mir diese Beruhigung im Blick auf die Vergangenheit; denn was die Zukunft anbetrifft, so soll man weder Quietist sein[14], noch, was lächerlich wäre, mit verschränkten Armen abwarten, was Gott tun wird, nach dem Sophisma, das die Alten *λόγον ἄεργον*, die faule Vernunft, nannten.[15] Wir müssen vielmehr dem mutmaßlichen Willen Gottes gemäß handeln, sofern wir ihn beurteilen können, und mit unserer ganzen Macht versuchen, zum allgemeinen Wohle beizutragen und insbesondere zur Zierde und zur Vollkommenheit dessen, was uns berührt oder dessen, was uns nahe ist und sozusagen in unserer Reichweite. Wenn nämlich das Ereignis vielleicht sehen läßt, daß Gott gegenwärtig nicht gewollt hat, daß unser guter Wille Wirkung zeitigt, so folgt daraus nicht, daß er nicht gewollt hätte, daß wir taten, was wir getan haben. Im Gegenteil: da er der beste aller Herren ist, so verlangt er immer nur die gerade Absicht und es liegt bei ihm, die rechte Stunde und den rechten Ort zu erkennen, die guten Vorhaben gelingen zu lassen.

Worin die Regeln der Vollkommenheit des göttlichen Verhaltens bestehen, und daß sich die Einfachheit der Wege in Ausgewogenheit mit dem Reichtum der Wirkungen befindet

5. Es genügt also, dieses Vertrauen zu Gott zu haben, daß er alles zum besten tut und daß nichts denen, die ihn lieben, schaden kann. Die besonderen Gründe aber zu erkennen, die ihn bewogen haben mögen, diese Ordnung des Universums zu wählen, die Sünden zu dulden, seine Heilsgnaden in gewisser Weise auszuteilen, das überschreitet die Kräfte eines endlichen Geistes, vor allem solange er noch nicht in den Genuß der Anschauung Gottes gelangt ist. Indessen kann man einige allgemeine Bemerkungen machen, die das Verhalten der Vorsehung bei der Regierung der Dinge betreffen. So kann

choses. On peut donc dire, que celuy qui agit parfaitement est semblable à un excellent geometre, qui sçait trouver les meilleures constructions d'un probleme; à un bon Architecte, qui menage sa place et le fonds destiné pour le bastiment de la maniere la plus avantageuse, ne laissant rien de choquant, 5 ou qui soit destitué de la beauté dont il est susceptible; à un bon pere de famille, qui employe son bien en sorte qu'il n'y ait rien d'inculte ny de sterile; à un habile machiniste qui fait son effect par la voye la moins embarassée qu'on puisse choisir; et à un sçavant auteur, qui enferme le plus de realités dans 10 le moins de volume qu'il peut. Or les plus parfaits de tous les estres, et qui occupent le moins de volume, c'est à dire qui s'empechent le moins, ce sont les esprits, dont les perfections sont les vertus. C'est pourquoy il ne faut point douter que la felicité des esprits ne soit le principal but de Dieu, et qu'il ne 15 la mette en execution autant que l'harmonie generale le permet. De quoy nous dirons d'avantage tantost. Pour ce qui est de la simplicité des voyes de Dieu, elle a lieu proprement à l'égard des moyens, comme au contraire, la varieté, richesse ou abondance y a lieu à l'égard des fins ou effects. Et l'un doit 20 estre en balance avec l'autre, comme les frais destinés pour un bastiment avec la grandeur et les beautés qu'on y demande. Il est vray que rien ne couste à Dieu, bien moins qu'à un philosophe qui fait des hypotheses pour la fabrique de son monde imaginaire, puisque Dieu n'a que des decrets à faire, pour faire naistre un monde reel, mais en matiere de sagesse 25 les decrets ou hypotheses tiennent lieu de depense à mesure qu'elles sont plus independentes les unes des autres. Car la raison veut, qu'on evite la multiplicité dans les hypotheses ou principes, comme le systeme le plus simple est tousjours preferé en Astronomie. 30

22 les beautés] la beauté
29 principes, comme] principes, a peu près comme

man sagen, daß derjenige, der vollkommen handelt, einem exzellenten Geometer gleicht, der die besten Konstruktionen eines Problems zu finden weiß; einem guten Architekten, der Ort und Grund für das Bauwerk aufs vorteilhafteste ausnutzt, der nichts Störendes zuläßt und nichts, was der Schönheit, deren es fähig wäre, Abbruch täte; einem guten Familienvater, der sein Gut so einsetzt, daß nichts ungenutzt und unfruchtbar bleibt; einem tüchtigen Maschinenbauer, der die beabsichtigte Wirkung auf dem unbeschwerlichsten Wege erreicht, den man wählen kann; und einem gelehrten Autor, der die meiste Realität im kleinsten Band einschließt. Nun sind aber die vollkommensten aller Seienden und die, die das geringste Volumen einnehmen, d.h. die einander am wenigsten hindern, die Geister, deren Vollkommenheiten die Tugenden sind. Und deshalb darf man nicht daran zweifeln, daß die Glückseligkeit der Geister das hauptsächliche Ziel Gottes ist und daß er sie ausführt, soweit es die allgemeine Harmonie gestattet. Hierüber werden wir bald mehr sagen.[16] Was die Einfachheit der Wege Gottes betrifft, so findet sie eigentlich im Hinblick auf die Mittel statt, wie umgekehrt Vielfalt, Reichtum oder Überfluß im Hinblick auf Zwecke oder Wirkungen stattfinden. Und das eine muß mit dem anderen ausgewogen sein, wie die für ein Bauwerk vorgesehenen Kosten mit der Größe und der Schönheit des dort Verlangten. Freilich hat Gott keine Kosten, weniger jedenfalls als ein Philosoph, der seine imaginäre Welt aus Hypothesen baut; denn Gott braucht ja nur zu verfügen, um eine reale Welt entstehen zu lassen. Im Bereiche der Weisheit treten aber Verfügungen oder Hypothesen an die Stelle der Ausgaben, je unabhängiger sie voneinander sind, denn die Vernunft will, daß man die Vielfältigkeit von Hypothesen oder Prinzipien vermeidet, wie in der Astronomie stets das einfachste System vorgezogen wird.[17]

Dieu ne fait rien hors d'ordre et il n'est pas mêmes possible de feindre des evenemens qui ne soyent point reguliers.

6. Les Volontés ou Actions de Dieu sont communement divisées en ordinaires ou extraordinaires. Mais il est bon de considerer que Dieu ne fait rien hors d'ordre. Ainsi ce qui passe pour extraordinaire, ne l'est qu'à l'egard de quelque ordre particulier establi parmy les creatures. Car quant à l'ordre universel, tout y est conforme. Ce qui est si vrai, que non seulement rien n'arrive dans le monde, qui soit absolument irregulier, mais on ne sçauroit mêmes rien feindre de tel. Car supposons par exemple que quelcun fasse quantité de points sur le papier à tout hazard, comme font ceux qui exercent l'art ridicule de la Geomance. Je dis qu'il est possible de trouver une ligne geometrique dont la notion soit constante et uniforme suivant une certaine regle; en sorte que cette ligne passe par tous ces points, et dans le même ordre que la main les avoit marqués. Et si quelcun traçoit tout d'une suite une ligne qui seroit tantost droite, tantost cercle, tantost d'une autre nature, il est possible de trouver une notion ou regle ou equation commune à tous les points de cette ligne, en vertu de la quelle ces mêmes changemens doivent arriver. Et il n'y a par exemple point de visage dont le contour ne fasse partie d'une ligne Geometrique et ne puisse estre tracé tout d'un trait par un certain mouvement reglé. Mais quand une regle est fort composée, ce qui luy est conforme, passe pour irregulier. Ainsi on peut dire que de quelque maniere que Dieu auroit creé le monde, il auroit tousjours esté regulier et dans un certain ordre general. Mais Dieu a choisi celuy qui est le plus parfait, c'est à dire celuy qui est en même temps le plus simple en hypotheses et le plus riche en phenomenes; comme pourroit estre une ligne de Geometrie dont la construction seroit aisée et les proprietés et effects seroient fort admirables

1 Dieu ... il] Que Dieu ne fait rien hors de l'ordre et qu'il

Gott tut nichts außerhalb der Ordnung, und es ist nicht einmal möglich, Ereignisse zu fingieren, die nicht regelmäßig sind

6. Die Willensakte oder Handlungen Gottes pflegt man in gewöhnliche und in außergewöhnliche einzuteilen. Man sollte aber in Betracht ziehen, daß Gott nichts außerhalb der Ordnung macht. Daher ist das, was als außergewöhnlich gilt, dies nur in bezug auf eine besondere, unter den Geschöpfen etablierte Ordnung. Denn was die universale Ordnung anbetrifft, so ist darin alles übereinstimmend. Das ist so wahr, daß nicht nur nichts in der Welt geschieht, was völlig unregelmäßig wäre, sondern man kann sich so etwas nicht einmal ausdenken. Setzen wir beispielsweise, jemand brächte wahllos eine Menge Punkte zu Papier, wie es diejenigen tun, welche die lächerliche Kunst der Geomantie betreiben[18], so behaupte ich, daß es möglich ist, eine geometrische Linie zu finden, deren Begriff einer gewissen Regel zufolge konstant und einförmig ist, und zwar so, daß diese Linie durch alle jene Punkte und in derselben Reihenfolge geht, wie sie die Hand markiert hat. Und wenn jemand in einem Zuge eine Linie zeichnete, die bald gerade, bald kreisrund, bald von anderer Art wäre, so kann man einen Begriff oder eine Regel oder eine Gleichung finden, die allen Punkten dieser Linie gemeinsam ist, derzufolge eben diese Veränderungen eintreten müssen. So gibt es beispielsweise kein Gesicht, dessen Umriß nicht Teil einer geometrischen Linie wäre und der nicht mittels einer gewissen geregelten Bewegung in einem Zuge nachgezogen werden könnte. Ist aber eine Regel sehr zusammengesetzt, so gilt das mit ihr Übereinstimmende als unregelmäßig. Man kann deshalb sagen, daß die Welt, wie auch immer Gott sie erschaffen hätte, stets regelmäßig und in einer bestimmten allgemeinen Ordnung gewesen wäre. Gott hat aber diejenige gewählt, welche die vollkommenste ist, d. h. diejenige, die zugleich die einfachste an Hypothesen und die reichhaltigste an Erscheinungen ist; wie es eine geometrische Linie sein könnte, deren Konstruktion leicht und deren Eigenschaften und Wirkungen äußerst bewundernswert und sehr ausgedehnt

et d'une grande étendue. Je me sers de ces comparaisons pour crayonner quelque ressemblance imparfaite de la sagesse divine et pour dire ce qui puisse au moins elever nostre esprit à concevoir en quelque façon ce qu'on ne sçauroit exprimer assez. Mais je ne pretends point d'expliquer par là ce grand mystere dont depend tout l'univers.

Que les miracles sont conformes à l'ordre general, quoy qu'ils soyent contre les maximes subalternes. De ce que Dieu veut ou qu'il permet, et de la volonté generale ou particuliere.

7. Or puisque rien ne se peut faire, qui ne soit dans l'ordre, on peut dire, que les Miracles sont aussi bien dans l'ordre que les operations naturelles, qu'on appelle ainsi parce qu'elles sont conformes à certaines maximes subalternes, que nous appellons la nature des choses. Car on peut dire, que cette nature n'est qu'une coustume de Dieu, dont il se peut dispenser, à cause d'une raison plus forte, que celle qui l'a mû à se servir de ces maximes. Quant aux volontés generales ou particulieres, selon qu'on prend la chose, on peut dire que Dieu fait tout suivant sa volonté la plus generale, qui est conforme au plus parfait ordre qu'il a choisi; mais on peut dire aussi qu'il a des volontés particulieres, qui sont des exceptions de ces maximes subalternes susdites, car la plus generale des loix de Dieu, qui regle toute la suite de l'univers, est sans exception. On peut dire aussi que Dieu veut tout ce qui est un object de sa volonté particuliere, mais quant aux objects de sa volonté generale, tels que sont les actions des autres creatures, particulierement de celles qui sont raisonnables aux quelles Dieu veut concourir, il faut distinguer; car si l'action est bonne en elle même, on peut dire que Dieu la veut et la commande quelques fois, lors mêmes qu'elle n'arrive

wären. Ich bediene mich dieser Vergleiche, um ein unvollkommenes Bild der göttlichen Weisheit zu skizzieren und um das zu sagen, was unseren Geist doch in gewisser Weise zum Begreifen dessen erheben könnte, was man nicht zur Genüge auszudrücken vermag. Keineswegs aber erhebe ich den Anspruch, dadurch das große Geheimnis zu erklären, wovon das ganze Universum abhängt.

Die Wunder sind mit der allgemeinen Ordnung übereinstimmend, obwohl sie den untergeordneten Grundsätzen entgegen sind. Darüber, was Gott will oder was er erlaubt und über den allgemeinen und den besonderen Willen

7. Da nun nichts gemacht werden kann, was nicht in der Ordnung sei, so kann man sagen, daß auch die Wunder in der Ordnung sind, wie die natürlichen Vorgänge, die man deshalb so bezeichnet, weil sie mit gewissen untergeordneten Grundsätzen übereinstimmen, die wir die Natur der Dinge nennen.[19] Denn man kann sagen, daß diese Natur nichts als eine Gewohnheit Gottes ist, über die er sich hinwegsetzen kann, wegen eines stärkeren Grundes als desjenigen, der ihn dazu bewogen hat, sich dieser Grundsätze zu bedienen. Was nun die allgemeinen oder die besonderen Willensakte anlangt, so kann man – je nachdem, wie man die Sache auffaßt – sagen, daß Gott alles gemäß seinem allgemeinsten Willen macht, welcher mit der vollkommensten Ordnung, die er gewählt hat, übereinstimmt; man kann aber auch sagen, daß es besondere Willensakte gibt, die Ausnahmen von diesen obengenannten untergeordneten Grundsätzen sind, denn das allgemeinste der Gesetze Gottes, das die ganze Folge des Universums regelt, ist ohne Ausnahme. Ferner kann man sagen, daß Gott alles das will, was Gegenstand seines besonderen Willens ist; was aber die Gegenstände seines allgemeinen Willens anbetrifft, als da sind die Handlungen der anderen Geschöpfe, insonderheit der vernünftigen, an denen Gott mitwirken will, so muß man unterscheiden: wenn die Handlung an sich gut ist, so kann man sagen, daß Gott sie will und manchmal befiehlt, selbst dann, wenn sie nicht ihr Ziel erreicht; ist sie aber

point; mais si elle est mauvaise en elle même, et ne devient bonne que par accident par ce que la suite des choses, et particulierement le chastiment et la satisfaction corrige sa malignité, et en recompense le mal avec usure, en sorte qu'enfin il se trouve plus de perfection dans toute la suite, que si tout ce 5 mal n'estoit pas arrivé, il faut dire que Dieu le permet et non pas qu'il le veut, quoyqu'il y concoure à cause des loix de nature qu'il a establies et parce qu'il en sçait tirer un plus grand bien.

Pour distinguer les actions de Dieu et des creatures, on ex- 10 *plique en quoy consiste la notion d'une substance individuelle.*

8. Il est assez difficile de distinguer les Actions de Dieu de celles des creatures, aussi bien que les Actions et passions de ces mêmes creatures. Car il y en a qui croyent que Dieu fait tout, d'autres s'imaginent, qu'il ne fait que conserver la force 15 qu'il a donnée aux creatures: la suite fera voir combien l'un ou l'autre se peut dire. Or puisque les actions et passions appartiennent proprement aux substances individuelles (*actiones sunt suppositorum*), il seroit necessaire d'expliquer ce que c'est qu'une telle substance. Il est bien vray, que lorsque plu- 20 sieurs predicats s'attribuent à un même sujet, et que ce sujet ne s'attribue plus à aucun autre, on l'appelle substance individuelle. Mais cela n'est pas assez, et une telle explication n'est que nominale. Il faut donc considerer ce que c'est que d'estre attribué veritablement à un certain sujet. Or il est 25 constant que toute predication veritable a quelque fondement dans la nature des choses, et lors qu'une proposition n'est pas identique, c'est à dire lors que le predicat n'est pas compris expressement dans le sujet, il faut qu'il y soit compris virtuellement, et c'est ce que les philosophes appellent *inesse*. 30 Ainsi il faut que le terme du sujet enferme tousjours celuy du predicat, en sorte que celuy qui entendroit parfaitement la

30–31 *inesse* ... Ainsi] *in-esse* en disant que le predicat *est dans* le sujet. Ainsi

an sich schlecht und wird sie nur akzidentell zu einer guten Handlung – weil der Lauf der Dinge und insbesondere Strafe und Buße ihre Bösartigkeit ausgleicht und so das Übel reichlich wiedergutmacht, so daß sich schließlich im ganzen Verlauf mehr Vollkommenheit ergibt, als wenn sich überhaupt nichts Böses ereignet hätte –, so muß man sagen, daß Gott es erlaubt und nicht, daß er es will, obgleich er an ihm mitwirkt wegen der Naturgesetze, die er etabliert hat und weil er ein größeres Gut daraus herzuleiten weiß.[20]

Um die Handlungen Gottes von den Handlungen der Geschöpfe zu unterscheiden, erklärt man, worin der Begriff einer individuellen Substanz besteht

8. Es ist recht schwierig, die Handlungen Gottes von denen der Geschöpfe zu unterscheiden, wie auch die Handlungen und die Leiden eben dieser Geschöpfe. Denn manche glauben, Gott mache alles[21], andere bilden sich ein, er erhalte bloß die Kraft[22], die er den Geschöpfen verliehen hat: das Folgende wird erhellen, inwiefern man das eine oder das andere behaupten kann. Da nun Handlungen und Leiden im eigentlichen Sinne den individuellen Substanzen zukommen (*actiones sunt suppositorum*)[23], so muß man notwendigerweise erklären, was eine solche Substanz ist. Es ist wohl richtig, wenn mehrere Prädikate demselben Subjekt zugesprochen werden, und wenn dieses Subjekt selbst keinem anderen mehr zugesprochen wird, daß man es eine individuelle Substanz nennt; doch genügt dies nicht, und eine solche Erklärung ist nur eine Worterklärung. Folglich muß man erwägen, was es bedeutet, daß etwas einem gewissen Subjekt in Wahrheit zugesprochen wird. Nun steht fest, daß jede wahre Prädikation eine Begründung in der Natur der Dinge hat, und wenn ein Satz nicht identisch, d.h. wenn das Prädikat nicht ausdrücklich im Subjekt enthalten ist, so muß es doch virtuell in ihm enthalten sein. Die Philosophen nennen das *inesse*. So muß der Term des Subjekts immer den des Prädikats einschließen, so daß derjenige, der den Begriff des Subjekts vollkommen verstünde, auch urteilen könnte, daß ihm dieses Prädikat zu-

notion du sujet, jugeroit aussi que le predicat luy appartient. Cela estant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle, ou d'un Estre complet, est d'avoir une notion si accomplie, qu'elle soit suffisante, à comprendre et à en faire deduire tous les predicats du sujet à qui cette notion est attri- 5 buée. Au lieu que l'accident est un estre dont la notion n'enferme point tout ce qu'on peut attribuer au sujet à qui on attribue cette notion. Ainsi la qualité de Roy qui appartient à Alexandre le Grand, faisant abstraction du sujet n'est pas assez determinée à un individu, et n'enferme point les autres 10 qualités du même sujet, ny tout ce que la notion de ce Prince comprend; au lieu que Dieu voyant la notion individuelle ou hecceité d'Alexandre, y voit en même temps le fondement et la raison de tous les predicats qui se peuvent dire de luy veritablement, comme par exemple qu'il vaincroit Darius et 15 Porus, jusqu'à connoistre à priori (et non par experience) s'il est mort d'une mort naturelle, ou par poison, ce que nous ne pouvons sçavoir que par l'histoire. Aussi quand on considere bien la connexion des choses, on peut dire qu'il y a de tout temps dans l'ame d'Alexandre des restes de tout ce qui luy est 20 arrivé, et les marques de tout ce qui luy arrivera, et même des traces de tout ce qui [se] passe dans l'univers, quoyqu'il n'appartienne qu'à Dieu de les reconnoistre toutes.

Que chaque substance singuliere exprime tout l'univers à sa maniere, et que dans sa notion tous ses evenemens sont com- 25 *pris avec toutes leur circomstances, et toute la suite des choses exterieures.*

9. Il [s'ensuivent de cela] plusieurs paradoxes considerables, comme entre autres qu'il n'est pas vray, que deux substances se ressemblent entierement et soyent differentes *solo* 30 *numero,* et que ce que S. Thomas asseure sur ce point des anges ou intelligences (*quod ibi omne individuum sit species*

22 qui [se] passe] qui se passe
28 Il [s'ensuivent de cela]] Il s'ensuivent de cela

kommt.[24] Da es sich so verhält, können wir sagen, daß die Natur einer individuellen Substanz oder eines vollständigen Seienden darin besteht, einen derart vollständigen Begriff zu haben[25], daß er zureicht, alle Prädikate des Subjekts, dem dieser Begriff zugesprochen wird, zu enthalten und daraus herleiten zu lassen. Hingegen ist ein Akzidenz ein Seiendes, dessen Begriff nicht alles das einschließt, was man dem Subjekt, dem dieser Begriff zugesprochen wird, zusprechen kann. Daher ist die Eigenschaft »König«, die Alexander dem Großen zukommt, wenn man vom Subjekt absieht, zur Bestimmung eines Individuums nicht ausreichend, und sie schließt weder die anderen Qualitäten desselben Subjekts noch alles das ein, was der Begriff dieses Fürsten enthält. Wenn Gott dagegen den individuellen Begriff oder die Diesheit Alexanders schaut, so sieht er darin zugleich die Begründung und den Grund für alle Prädikate, die sich von ihm in Wahrheit aussagen lassen, wie beispielsweise daß er Darius und Porus besiegen wird[26]; er erkennt sogar *a priori* (und nicht aus Erfahrung), ob er eines natürlichen Todes oder durch Gift gestorben ist, was wir nur aus der Geschichte wissen können. Wenn man so die Verknüpfung der Dinge recht betrachtet, kann man sagen, daß es in der Seele Alexanders jederzeit Reste alles dessen gibt, was ihm widerfahren ist und Kennzeichen für alles, was ihm widerfahren wird, ja sogar Spuren von allem, was im Universum geschieht, wenngleich es nur Gott allein zukommt, dies alles zu erkennen.

Jede Einzelsubstanz drückt das ganze Universum auf ihre Weise aus, und in ihrem Begriff sind alle ihre Ereignisse mit allen ihren Umständen enthalten sowie die ganze Folge der äußeren Dinge

9. Hieraus folgen mehrere beträchtliche Paradoxa, so u. a. daß es nicht wahr ist, daß zwei Substanzen sich völlig ähneln und *nur der Zahl nach* verschieden sind und daß, was Thomas von Aquin in diesem Punkte von den Engeln oder reinen Verstandeswesen versichert (*quod ibi omne individuum sit species infima*)[27], für alle Substanzen zutrifft, wenn man nur

infima) est vray de toutes les substances, pourveu qu'on prenne la difference specifique, comme la prennent les Geometres à l'égard de leur figures. Item qu'aucune substance ne sçauroit commencer que par creation, ny perir que par annihilation. Qu'on ne divise pas une substance en deux, ny 5 qu'on ne fait pas de deux une, et qu'ainsi le nombre des substances naturellement n'augmente et ne diminue pas, quoyqu'elles soyent souvent transformées. De plus toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, 10 à peu pres comme une même ville est diversement representée selon les differentes situations de celuy qui la regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois, qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de representations toutes differentes de son 15 ouvrage. On peut même dire que toute substance porte en quelque façon le caractere de la sagesse infinie et de la toute puissance de Dieu, et l'imite autant qu'elle en est susceptible. Car elle exprime quoyque confusement tout ce qui arrive dans l'univers, passé, present ou avenir, ce qui a quelque res- 20 semblance à une perception ou connoissance infinie; et comme toutes les autres substances expriment cellecy à leur tour et s'y accommodent, on peut dire qu'elle étend sa puissance sur toutes les autres à l'imitation de la toute puissance du Createur. 25

Que l'opinion des formes substantielles a quelque chose de solide, si les corps sont des substances, mais que ces formes ne changent rien dans les phenomenes, et ne doivent point estre employées pour expliquer les effects particuliers.

10. Il semble que les anciens aussi bien que tant d'habiles 30 gens accoustumés aux meditations profondes, qui ont enseigné la theologie et la philosophie il y a quelques siècles, et dont quelques uns sont recommendables pour leur sainteté, ont eu quelque connoissance de ce que nous venons de dire,

3 qu'aucune substance] qu'une substance

die spezifische Differenz so auffaßt, wie sie die Geometer hinsichtlich ihrer Gestalten auffassen; desgleichen folgt daraus, daß jedwede Substanz nur durch Schöpfung anfangen und nur durch Vernichtung vergehen kann; daß man eine Substanz nicht zweiteilen und nicht aus zweien eine machen kann, und daß sich deshalb die Zahl der Substanzen natürlicherweise weder vermehrt noch vermindert, wenn sie auch oft transformiert werden.[28] Überdies ist jede Substanz gleichsam eine ganze Welt und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universums, das jede auf ihre Weise ausdrückt, etwa so, wie die eine und selbe Stadt nach unterschiedlichen Standorten des Betrachters verschiedenartig vorgestellt wird. Daher wird das Universum gewissermaßen so viele Male vervielfältigt, wie es Substanzen gibt, und die Ehre Gottes wird allen diesen so völlig verschiedenen Vorstellungen seines Werkes entsprechend vermehrt.[29] Man kann sogar sagen, daß jede Substanz in irgendeiner Weise das Merkmal der unendlichen Weisheit und Allmacht Gottes trägt und ihn nachahmt, soweit sie es vermag. Denn sie drückt, wenn auch undeutlich, alles das aus, was im Universum geschieht, Vergangenes, Gegenwart oder Zukunft, was eine gewisse Ähnlichkeit mit einer unendlichen Perzeption oder Erkenntnis hat, und da alle anderen Substanzen diese wiederum ausdrücken und sich ihr anpassen, so läßt sich sagen, daß sie, in Nachahmung der Allmacht des Schöpfers, ihre Macht auf alle anderen Substanzen ausdehnt.

Die Meinung von den substantiellen Formen[30] ist in etwa gefestigt, wenn die Körper Substanzen sind, jedoch ändern diese Formen nichts an den Phänomenen und dürfen nicht zur Erklärung der besonderen Wirkungen verwendet werden

10. Es scheint, daß sowohl die Alten wie auch viele fähige und an tiefes Nachdenken gewohnte Leute, die vor einigen Jahrhunderten die Theologie und Philosophie gelehrt haben und von denen man einige ihrer Heiligkeit wegen rühmt, einige Kenntnis dessen gehabt haben, was wir eben sagten; und das ließ sie die heute so verschrieenen substantiellen Formen

et c'est ce qui les a fait introduire et maintenir les formes substantielles qui sont aujourd'huy si decriées. Mais ils ne sont pas si eloignés de la verité, ny si ridicules que le vulgaire de nos nouveaux philosophes se l'imagine. Je demeure d'accord que la consideration de ces formes ne sert de rien dans 5 le detail de la physique et ne doit point estre employée à l'explication des phenomenes en particulier. Et c'est en quoy nos Scholastiques ont manqué, et les Medecins du temps passé à leur exemple, croyant de rendre raison des propriétes des corps, en faisant mention des formes et des qualités sans se 10 mettre en peine d'examiner la maniere de l'operation, comme si on se vouloit contenter de dire qu'une horloge, a la qualité horodictique provenante de sa forme, sans considerer en quoy tout cela consiste. Ce qui peut suffire en effect à celuy qui l'achete, pourveu qu'il en abandonne le soin à un autre. 15 Mais ce manquement et mauvais usage des formes, ne doit pas nous faire rejetter une chose, dont la connoissance est si necessaire en Metaphysique, que sans cela je tiens qu'on ne sçauroit bien connoistre les premiers principes ny élever assez l'esprit à la connoissance des natures incorporelles et 20 des merveilles de Dieu. Cependant comme un Geometre n'a pas besoin de s'embarasser l'esprit du fameux labyrinthe de la composition du continu, et qu'aucun philosophe moral et encor moins un jurisconsulte ou politique n'a point besoin de se mettre en peine des grandes difficultés qui se trouvent dans 25 la conciliation du libre arbitre et de la providence de Dieu, puisque le Geometre peut achever toutes ses demonstrations, et le politique peut terminer toutes ses deliberations, sans entrer dans ces discussions, qui ne laissent pas d'estre necessaires et importantes dans la philosophie et dans la theologie. De 30 même un Physicien peut rendre raison des experiences se servant tantost des experiences plus simples déja faites, tantost des demonstrations geometriques et mechaniques, sans avoir besoin des considerations generales, qui sont d'une autre

einführen und an ihnen festhalten. Doch sind sie weder so weit von der Wahrheit entfernt noch so lächerlich, wie es sich die neueren Philosophen gewöhnlich einbilden. Ich gebe zu, daß die Betrachtung dieser Formen in den Einzelheiten der Physik zu nichts führt und daß sie zur Erklärung der Phänomene im besonderen nicht angewendet werden darf. Hierin haben unsere Scholastiker und – ihrem Beispiele folgend – die Mediziner in der Vergangenheit gefehlt, da sie glaubten, über die Eigenschaften der Körper Rechenschaft geben zu können, indem sie Formen und Qualitäten nannten, ohne sich die Mühe zu machen, ihre Wirkensweise zu untersuchen, so als wollte man sich damit begnügen zu sagen, eine Uhr habe die Qualität des Stundenanzeigens[31], die von ihrer Form herrühre, ohne in Betracht zu ziehen, worin das alles besteht. Das könnte wohl dem, der die Uhr kauft, in der Tat genügen, wenn er nur ihre Pflege einem anderen überläßt. Dieser Fehler und Mißbrauch der Formen aber sollte uns nicht eine Sache ablehnen lassen, deren Erkenntnis in der Metaphysik so notwendig ist, daß man meines Dafürhaltens ohne sie weder die ersten Prinzipien recht erkennen noch den Geist genug zur Erkenntnis der unkörperlichen Naturen und der Wundertaten Gottes erheben kann. Wie indessen ein Geometer seinen Geist nicht mit dem berühmten Labyrinth der Zusammensetzung des Kontinuums zu belasten braucht[32], und kein Moralphilosoph und noch weniger ein Jurist oder ein Politiker sich um die großen Schwierigkeiten bemühen muß, die in der Versöhnung des freien Willens mit der Vorsehung Gottes liegen – denn der Geometer kann alle seine Beweise vollenden und der Politiker alle Entscheidungen fällen, ohne in diese Diskussionen einzutreten, die von andauernder Notwendigkeit und Wichtigkeit in Philosophie und Theologie bleiben –, so kann auch ein Physiker von seinen Experimenten Rechenschaft ablegen, indem er sich teils einfacherer, schon gemachter Experimente, teils geometrischer und mechanischer Beweise bedient, ohne allgemeiner Betrachtungen zu bedürfen, die einem anderen Bereiche angehören; und wenn er sich auf die Mitwirkung Gottes oder

sphere; et s'il y employe le concours de Dieu ou bien quelque ame, Archée ou autre chose de cette nature, il extravague aussi bien que celuy qui dans une deliberation importante de practique voudroit entrer dans des grands raisonnemens sur la nature du destin et de nostre liberté; comme en effect les 5 hommes font assez souvent cette faute sans y penser lors qu'ils s'embarassent l'esprit par la consideration de la fatalité, et mêmes parfois sont detournés par là de quelque bonne resolution, ou de quelque soin necessaire.

Que les meditations des Theologiens et des philosophes qu'on 10 *appelle scholastiques ne sont pas à mépriser.*

11. Je sçay que j'avance un grand paradoxe en pretendant de rehabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie, et de rappeller *postliminio* les formes substantielles presque bannies; (ce que je ne fais pourtant qu'*ex hypothesi* entant qu'on 15 peut dire que les corps sont des substances) mais peutestre qu'on ne me condamnera pas legerement, quand on sçaura, que j'ay assez medité sur la philosophie moderne, que j'ay donné bien du temps aux experiences de physique et aux demonstrations de Geometrie, et que j'ay esté long temps per- 20 suadé de la vanité de ces Estres, que j'ay esté enfin obligé de reprendre malgré moy et comme par force, apres avoir fait moy même des recherches qui m'ont fait reconnoistre, que nos modernes ne rendent pas assez de justice à S. Thomas, et à d'autres grands hommes de ce temps là; et qu'il y a dans les 25 sentimens des Philosophes et Theologiens Scholastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine; pourveu qu'on s'en serve à propos et en leur lieu. Je suis même persuadé, que si quelque esprit exact et meditatif prenoit la peine d'éclaircir et de digerer leur pensées à la façon des Geometres analytiques, il y 30 trouveroit un tresor de quantité de verités tres importantes et tout à fait demonstratives.

14–16 bannies; (ce ... substances) mais] bannies; mais

irgendeiner Seele beruft, eines Archeus oder dergleichen[33], so redet er ebenso ungereimt wie derjenige, der sich bei einer wichtigen praktischen Entscheidung in ausholende Überlegungen über die Natur des Schicksals und unserer Freiheit einlassen wollte, ein Fehler, den die Menschen tatsächlich recht oft gedankenlos begehen, wenn sie ihren Geist mit der Betrachtung des schicksalhaften Verhängnisses belasten und dadurch bisweilen von einem guten Entschluß oder einer notwendigen Maßnahme abgehalten werden.

Die Einsichten derjenigen Theologen und Philosophen, die man Scholastiker nennt, sind nicht zu verachten

11. Ich weiß, daß ich ein großes Paradox vorbringe, wenn ich vorgebe, in gewisser Weise die alte Philosophie wieder zu Ehren zu bringen und die fast verbannten substantiellen Formen wieder in ihr altes Recht zu setzen (was ich aber nur unter der Annahme tue, daß man sagen kann, die Körper seien Substanzen); aber vielleicht wird man mich nicht ohne weiteres verurteilen, wenn man weiß, daß ich genug über die moderne Philosophie nachgedacht habe, daß ich geraume Zeit auf physikalische Experimente und geometrische Beweisverfahren verwendet habe, daß ich lange Zeit von der Nichtigkeit jener Seienden überzeugt gewesen bin, schließlich aber gegen meinen Willen und gleichsam mit Gewalt gezwungen wurde, wieder zu ihnen zu greifen, nachdem ich eigene Untersuchungen angestellt hatte, die mich erkennen ließen, daß unsere Modernen Thomas von Aquin und anderen großen Männern jener Zeit nicht genügend Gerechtigkeit widerfahren lassen, und daß in den Einschätzungen der scholastischen Philosophen und Theologen viel mehr Gefestigtes steckt, als man sich einbildet, wenn man sich ihrer nur richtig und am richtigen Ort bedient. Ich bin sogar überzeugt, daß ein exakter und nachdenklicher Geist, wenn er sich die Mühe macht, ihre Gedanken nach Art der analytischen Geometer zu erhellen und zu verarbeiten, dort einen großen Schatz vieler höchst wichtiger und durchaus beweiskräftiger Wahrheiten finden würde.

Que les notions qui consistent dans l'étendue enferment quelque chose d'imaginaire et ne sçauroient constituer la substance du corps.

12. Mais pour reprendre le fil de nos considerations, je croy que celuy, qui meditera sur la nature de la substance, que 5 j'ay expliquée cy dessus trouvera, ou que les corps ne sont pas des substances dans la rigueur metaphysique (ce qui estoit en effet le sentiment des Platoniciens) ou que toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l'étendue, c'est à dire dans la grandeur, figure et mouvement, mais qu'il faut neces- 10 sairement y reconnoistre quelque chose, qui aye du rapport aux ames, et qu'on appelle communement forme substantielle, bien qu'elle ne change rien dans les phenomenes, non plus que l'ame des bestes, si elles en ont. On peut même demonstrer que la notion de la grandeur de la figure et du mouvement 15 n'est pas si distincte qu'on s'imagine, et qu'elle enferme quelque chose d'imaginaire, et de relatif à nos perceptions, comme le font encor (quoyque bien d'avantage) la couleur, la chaleur, et autres qualités semblables dont on peut douter si elles se trouvent veritablement dans la nature des choses hors 20 de nous. C'est pourquoy ces sortes de qualités ne sçauroient constituer aucune substance. Et s'il n'y a point d'autre principe d'identité dans les corps que ce que nous venons de dire, jamais un corps [ne] subsistera plus d'un moment. Cependant les ames et les formes substantielles des autres corps sont bien 25 differentes des ames intelligentes, qui seules connoissent leur actions, et qui non seulement ne perissent point naturellement, mais mêmes gardent tousjours la connoissance de ce qu'elles sont; ce qui les rend seules susceptibles de chastiment et de recompense, et les fait citoyens de la Republique de 30 l'univers, dont Dieu est le Monarque: aussi s'ensuit-il que tout le reste des creatures leur doit servir, de quoy nous parlerons tantost plus amplement.

6–8 trouvera, ou ... ou que] trouvera que
24 corps [ne] subsistera] corps ne subsistera
28 tousjours la] tousjours le fondement de la

Die von der Ausdehnung bestehenden Begriffe schließen etwas Imaginäres ein und können die Substanz des Körpers nicht konstituieren

12. Um aber den Faden unserer Betrachtungen wiederaufzunehmen, so glaube ich, daß jeder, der über die Natur der Substanz, wie ich sie oben erklärt habe, nachdenkt, finden wird entweder, daß die Körper nicht im metaphysisch strengen Sinn Substanzen sind (was in der Tat die Einschätzung der Platoniker war) oder, daß die ganze Natur des Körpers nicht bloß in der Ausdehnung besteht, d. h. in Größe, Gestalt und Bewegung, sondern daß man notwendigerweise darin etwas anderes erkennen muß, das eine Beziehung zu den Seelen hat und das man gewöhnlich substantielle Form nennt, die freilich nichts in den Phänomenen ändert, ebensowenig wie die Seele der Tiere, wenn sie eine haben. Man kann sogar beweisen, daß der Begriff von Größe, Gestalt und Bewegung nicht so deutlich ist, wie man sich einbildet, und daß er etwas Imaginäres und auf unsere Perzeptionen Relatives einschließt, wie das auch (obgleich in stärkerem Maße) bei der Farbe, der Wärme und anderen gleichartigen Qualitäten der Fall ist, bei denen man zweifeln kann, ob sie sich wirklich in der Natur der Dinge außer uns finden. Deshalb können Qualitäten dieser Art keine Substanz konstituieren. Und wenn es kein anderes Prinzip der Identität in den Körpern gibt als das soeben genannte, so kann ein Körper nie länger als einen Augenblick bestehen.[34] Indessen sind die Seelen und die substantiellen Formen der anderen Körper sehr von den verständigen Seelen unterschieden, die allein ihre Handlungen erkennen und die nicht nur nicht auf natürliche Weise vergehen, sondern sogar auch immer die Erkenntnis dessen bewahren, was sie sind; das macht allein sie empfänglich für Sühne und Buße und zu Bürgern der Republik des Universums, dessen Monarch Gott ist: daraus folgt auch, daß alle übrigen Geschöpfe ihnen dienen müssen, worüber wir bald ausführlicher sprechen werden.[35]

Comme la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui luy arrivera jamais, on y voit les preuves à priori ou raisons de la verité de chaque evenement, ou pourquoy l'un est arrivé plus tost que l'autre; mais ces verités quoyque asseurées ne laissent pas d'estre contingentes, 5 *estant fondées sur le libre arbitre de Dieu ou des creatures dont le choix a tousjours ses raisons qui inclinent sans necessiter.*

13. Mais avant que de passer plus loin, il faut tacher de satisfaire à une grande difficulté, qui peut naistre des fondemens que nous avons jettés cy dessus. Nous avons dit que la 10 notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui luy peut jamais arriver, et qu'en considerant cette notion, on y peut voir tout ce qui se pourra veritablement enoncer d'elle; comme nous pouvons voir dans la nature du cercle toutes les proprietés qu'on en peut deduire. Mais 15 il semble que par là la difference des verités contingentes et necessaires sera detruite, que la liberté humaine n'aura plus aucun lieu, et qu'une fatalité absolue regnera sur toutes nos actions aussi bien que sur tout le reste des evenemens du monde. A quoy je reponds, qu'il faut faire distinction entre 20 ce qui est certain, et ce qui est necessaire: tout le monde demeure d'accord que les futurs contingens sont asseurés, puisque Dieu les prevoit, mais on n'avoue pas pour cela, qu'ils soyent necessaires. Mais, dirat-on, si quelque conclusion se peut deduire infalliblement d'une definition ou no- 25 tion, elle sera necessaire. Or est il, que nous soutenons que tout ce qui doit arriver à quelque personne est deja compris virtuellement dans sa nature ou notion, comme les proprietés le sont dans la definition du cercle. Ainsi la difficulté subsiste encor. Pour y satisfaire solidement, je dis que la connexion ou 30 consecution est de deux sortes, l'une est absolument necessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette deduction a lieu dans les verités éternelles comme sont celles de Geometrie; l'autre n'est necessaire qu'*ex hypothesi*, et pour

7 raisons qui inclinent] raisons, mais elles inclinent

Da der Individualbegriff jeder Person ein für allemal einschließt, was ihr jemals widerfahren wird, so sieht man daran die apriorischen Beweise oder Gründe der Wahrheit jedes Ereignisses, oder weshalb das eine eher eingetreten ist als das andere; aber diese Wahrheiten bleiben – obschon sie gesichert sind – zufällige Wahrheiten, gegründet auf den freien Willen Gottes oder der Geschöpfe, deren Wahl immer Gründe eher der Neigung als der Notwendigkeit hat

13. Bevor wir aber weitergehen, müssen wir einer großen Schwierigkeit zu begegnen versuchen, die aus den oben skizzierten Begründungen entstehen kann.[36] Wir haben gesagt, der Begriff einer individuellen Substanz schließe ein für allemal alles ein, was ihr jemals widerfahren kann, und daß man, wenn man diesen Begriff betrachtet, alles aus ihm ersehen kann, was von ihr in Wahrheit ausgesagt werden könne, so wie wir aus der Natur des Kreises alle Eigenschaften ersehen können, die man daraus ableiten kann. Es scheint aber, daß dadurch der Unterschied zwischen zufälligen und notwendigen Wahrheiten zerstört wird, daß die menschliche Freiheit keinen Ort mehr hat und ein absolutes schicksalhaftes Verhängnis alle unsere Handlungen beherrscht, ganz wie alle übrigen Ereignisse der Welt. Darauf erwidere ich, daß man unterscheiden muß zwischen dem, was gewiß und dem, was notwendig ist. Alle Welt gibt zu, daß alles kontingente Künftige sicher ist, weil Gott es vorhersieht, aber damit gibt man nicht zu, daß es notwendig ist. Wenn sich aber (so wird man sagen) eine Schlußfolgerung unfehlbar aus einer Definition oder einem Begriff ableiten läßt, dann wird sie notwendig sein. Nun behaupten wir aber doch, daß alles, was einer Person widerfahren soll, bereits virtuell in ihrer Natur oder in ihrem Begriff enthalten ist, wie die Eigenschaften des Kreises in seiner Definition. Also bleibt die Schwierigkeit immer noch bestehen; um sie gründlich zu beheben, sage ich, daß es zwei Arten der Verknüpfung oder der Abfolge gibt, deren eine absolut notwendig ist. Ihr Gegenteil schließt einen Widerspruch ein. Eine solche Ableitung findet in den ewigen Wahrheiten, wie in denen der Geometrie statt; die andere ist

ainsi dire par accident, mais elle est contingente en elle même, lors que le contraire n'implique point. Et cette connexion est fondée non pas sur les idées toutes pures, et sur le simple entendement de Dieu, mais encor sur ses decrets libres, et sur la suite de l'univers. 5

Venons à un exemple, puisque Jules Cesar deviendra Dictateur perpetuel et maistre de la Republique et renversera la liberté, cette action est comprise dans sa notion, car nous supposons que c'est la nature d'une telle notion parfaite d'un sujet de tout comprendre, à fin que le predicat y soit enfermé, 10 *ut possit inesse subjecto*, on pourroit dire que ce n'est pas en vertu de cette notion ou idée, qu'il doit commettre cette action, puisqu'elle ne luy convient, que par ce que Dieu sçait tout. Mais on insistera que sa nature ou forme repond à cette notion, et puisque Dieu luy a imposé ce personnage, il luy est 15 desormais necessaire d'y satisfaire. J'y pourrois repondre par l'instance des futurs contingens, car ils n'ont rien encor de reel, que dans l'entendement et volonté de Dieu, et puisque Dieu leur y a donné cette forme par avance, il faudra tout de même qu'ils y repondent. Mais j'aime mieux de satisfaire aux 20 difficultés, que de les excuser par l'exemple de quelques autres difficultés semblables. Et ce que je vay dire servira à eclaircir aussi bien l'une que l'autre. C'est donc maintenant qu'il faut appliquer la distinction des connexions; et je dis que ce qui arrive conformement à ces avances est asseuré, mais 25 qu'il n'est pas necessaire, et si quelcun faisoit le contraire, il ne feroit rien d'impossible en soy même, quoyqu'il soit impossible (*ex hypothesi*) que cela arrive. Car si quelque homme estoit capable d'achever toute la *demonstration* en vertu de la quelle il prouveroit cette connexion du sujet qui est Cesar et 30 du predicat qui est son entreprise heureuse, il feroit voir en effect que la dictature future de Cesar a son fondement dans sa notion ou nature, qu'on y voit une raison, pourquoy il a

1 accident, mais elle] accident, et elle
8 liberté] liberté des Romains
30 prouveroit] pourroit prouver

nur *ex hypothesi* und gewissermaßen akzidentell notwendig, an sich aber kontingent, wenn ihr Gegenteil keinen Widerspruch enthält. Diese Verknüpfung gründet sich nicht auf die ganz reinen Ideen und auf den bloßen Verstand Gottes, sondern auch auf seine freien Ratschlüsse und auf die Folge des Universums.

Greifen wir zu einem Beispiel: da Julius Caesar dauernder Diktator, Herr über die Republik werden und die Freiheit umstürzen wird, so ist dieses Handeln in seinem Begriff enthalten, denn wir setzen voraus, daß dies die Natur eines solchen vollkommenen Begriffes eines Subjekts ist, alles zu enthalten, damit das Prädikat in ihm eingeschlossen sei, *ut possit inesse subjecto*.[37] Man könnte sagen, daß er nicht kraft dieses Begriffes oder dieser Idee so handeln muß, da ihm dieser Begriff nur zukommt, weil Gott allwissend ist. Hiergegen wird man aber betonen, daß seine Natur oder Form diesem Begriffe entspricht, und da Gott ihm eben diese Persönlichkeit erteilt hat, so muß er ihr fortan notwendig genügen. Ich könnte dem mit dem Beispiel des kontingenten Künftigen entgegnen, denn es hat, außer im Verstande und Willen Gottes, noch keine Realität, und da Gott ihm diese Form im voraus gegeben hat, so ist es ebenso notwendig, daß es ihr entspricht. Aber ich möchte lieber diese Schwierigkeiten beseitigen, statt sie an Hand des Beispiels anderer gleichartiger Schwierigkeiten zu entschuldigen, und was ich jetzt sagen will, wird geeignet sein, sie beide aufzuklären. Jetzt muß man nämlich die Unterscheidung der Verknüpfungen anwenden, und ich sage, daß dasjenige, was mit jenen Vorausannahmen übereinstimmend eintritt, gesichert, jedoch nicht notwendig ist; täte jemand das Gegenteil, so täte er damit nichts an sich Unmögliches, obgleich es (*ex hypothesi*) unmöglich ist, daß solches geschieht. Wenn nämlich irgendein Mensch imstande wäre, den ganzen Beweis durchzuführen, kraft dessen er die Verknüpfung des Subjekts, Caesar, und des Prädikates, sein erfolgreiches Unternehmen, beweist, so würde er tatsächlich zeigen, daß die künftige Diktatur Caesars in seinem Begriffe oder in seiner Natur begründet ist, daß dort ein Grund dafür

plustost resolu de passer le Rubicon, que de s'y arrester, et pourquoy il a plustost gagné que perdu la journée de Pharsale, et qu'il estoit raisonnable, et par consequent asseuré, que cela arrivast, mais non pas qu'il est necessaire en soy même, ny que le contraire implique contradiction. A peu près 5 comme il est raisonnable et asseuré, que Dieu fera tousjours le meilleur, quoyque ce qui est moins parfait n'implique point. Car on trouveroit que cette *demonstration* de ce predicat de Cesar n'est past aussi absolue que celles des nombres ou de la Geometrie, mais qu'elle suppose la suite des choses 10 que Dieu a choisie librement, et qui est fondée sur le premier decret libre de Dieu, qui porte de faire tousjours ce qui est le plus parfait; et sur le decret que Dieu a fait (en suite du premier) à l'egard de la nature humaine, qui est que l'homme fera tousjours (quoyque librement) ce qui paroistra le meilleur. 15 Or toute verité, qui est fondée sur ces sortes de decrets est contingente, quoyqu'elle soit certaine; car ces decrets ne changent point la possibilité des choses, et comme j'ay deja dit, quoyque Dieu choisisse tousjours le meilleur asseurement, cela n'empeche pas que ce qui est moins parfait ne soit 20 et demeure possible en luy même, bien qu'il n'arrivera point, car ce n'est pas son impossibilité, mais son imperfection qui le fait rejetter. Or rien est necessaire dont l'opposé est possible. On sera donc en estat de satisfaire à ces sortes de difficultés, quelques grandes qu'elles paroissent (et en effect elles 25 ne sont pas moins pressantes à l'egard de tous les autres, qui ont jamais traité cette matiere). Pourveu qu'on considere bien, que toutes les propositions contingentes ont des raisons pour estre plustost ainsi qu'autrement, ou bien (ce qui est la même chose) qu'elles ont des preuves à priori de leur *verité*, 30 qui les rendent certaines et qui monstrent que la connexion du sujet et du predicat de ces propositions a son fondement dans la nature de l'un et de l'autre; mais qu'elles n'ont pas des demonstrations de *necessité*; puisque ces raisons ne sont fon-

ersichtlich ist, weshalb er sich entschloß, eher den Rubikon zu überschreiten als vor ihm haltzumachen, und warum er die Schlacht von Pharsalus gewonnen hat, statt sie zu verlieren; er würde zeigen können, daß es vernünftig und folglich gesichert war, daß sich dieses ereignen würde, jedoch nicht, daß es an sich notwendig ist und nicht, daß das Gegenteil einen Widerspruch impliziert. In etwa so ist es vernünftig und gesichert, daß Gott allemal das Beste tun wird, wenngleich das minder Vollkommene keinen Widerspruch enthält. Man würde nämlich finden, daß dieser Beweis für das Prädikat Caesars nicht so absolut ist wie der für Zahlen oder wie der Beweis in der Geometrie, daß er vielmehr die von Gott frei gewählte Folge der Dinge voraussetzt; und diese beruht auf seinem ersten freien Beschluß, der darin besteht, allemal das Vollkommenste zu tun, und auf dem Beschluß, den Gott (zufolge des ersten) in Hinsicht auf die Menschennatur gemacht hat, der besagt, daß der Mensch (obgleich freiwillig) immer das tun wird, was ihm das Beste dünkt. Alle Wahrheit nun, die in Beschlüssen solcher Art begründet ist, ist kontingent, mag sie auch gewiß sein; denn diese Beschlüsse ändern nicht die Möglichkeit der Dinge, und obwohl Gott, wie gesagt, sicher allemal das Beste wählt, so hindert das nicht, daß das weniger Vollkommene an sich möglich ist und bleibt, selbst wenn es niemals geschehen wird; denn nicht seine Unmöglichkeit, sondern seine Unvollkommenheit bewirkt seine Zurückweisung. Nun ist nichts notwendig, dessen Gegenteil möglich ist. Daher wird man in der Lage sein, diese Art Schwierigkeiten, wie groß auch immer sie scheinen mögen (und tatsächlich sind sie nicht weniger drückend angesichts all der anderen, die diese Sache schon behandelt haben), zu beheben, wenn man nur wohl beachtet, daß alle kontingenten Sätze Gründe dafür haben, weshalb sie so und nicht anders sind, oder (was dasselbe ist) daß es zwar Beweise *a priori* für ihre Wahrheit gibt, die sie gewiß machen und welche zeigen, daß die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat dieser Sätze ihre Begründung in beider Natur hat, daß es aber keine Notwendigkeitsbeweise für sie gibt, da ihre Gründe auf

dées que sur le principe de la contingence, ou de l'existence des choses, c'est à dire sur ce qui est ou qui paroist le meilleur parmy plusieurs choses egalement possibles; au lieu que les verités necessaires sont fondées sur le principe de contradiction, et sur la possibilité ou impossibilité des essences mêmes 5 sans avoir egard en cela à la volonté libre de Dieu ou des creatures.

Dieu produit diverses substances selon les differentes veues qu'il a de l'univers. Et par la mediation de Dieu la nature propre de chaque substance porte que ce qui arrive à l'une répond 10 *à ce qui arrive à toutes les autres, sans qu'elles agissent immediatement l'une sur l'autre.*

14. Apres avoir connu en quelque façon, en quoy consiste la nature des substances, il faut tacher d'expliquer la dependance que les unes ont des autres, et leur actions et passions. 15 Or il est premierement tres manifeste que les substances creées dependent de Dieu, qui les conserve, et même qui les produit continuellement par une maniere d'emanation, comme nous produisons nos pensées. Car Dieu tournant pour ainsi dire de tous costés et de toutes les façons le syste- 20 me general des phenomenes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire, et regardant toutes les faces du monde de toutes les manieres possibles, puisqu'il n'y a point de rapport qui échappe à son omniscience, le resultat de chaque veue de l'univers, comme regardé d'un certain en- 25 droit, est une substance qui exprime l'univers conformement à cette veue, si Dieu trouve bon de rendre sa pensée effective, et de produire cette substance. Et comme la veue de Dieu est tousjours veritable, nos perceptions le sont aussi, mais ce sont nos jugemens, qui sont de nous et qui nous trompent. Or 30 nous avons dit cy dessus et il s'ensuit de ce que nous venons [de] dire que chaque substance est comme un Monde à part,

9 la meditation] l'intervention
31–32 venons [de] dire] venons de dire

nichts anderem als dem Prinzip der Kontingenz oder der Existenz der Dinge begründet sind, d.h. auf dem, was von mehreren gleicherweise möglichen Dingen das beste ist oder scheint; hingegen sind die notwendigen Wahrheiten auf dem Prinzip des Widerspruchs und auf der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wesen selbst begründet, ohne dabei den freien Willen Gottes oder der Geschöpfe zu berücksichtigen.[38]

Gott bringt – entsprechend den unterschiedlichen Ansichten, die er vom Universum hat – verschiedene Substanzen hervor; und durch die Vermittlung Gottes bewirkt die eigene Natur der Substanz, daß das, was einer geschieht, dem entspricht, was allen anderen geschieht, ohne daß sie unmittelbar aufeinander wirken

14. Nachdem wir in gewisser Weise erkannt haben, worin die Natur der Substanzen besteht, müssen wir versuchen, ihre gegenseitige Abhängigkeit, ihre Handlungen und ihre Leiden zu erklären. Nun ist zunächst einmal völlig offensichtlich, daß die geschaffenen Substanzen von Gott abhängen, der sie erhält, der sie sogar kontinuierlich in einer Art von Emanation hervorbringt, so wie wir unsere Gedanken hervorbringen. Denn Gott dreht sozusagen das allgemeine System der Phänomene, das er zur Manifestation seiner Ehre hervorzubringen geeignet findet, nach allen Seiten und auf jede Weise hin und her, und er betrachtet alle Gesichter der Welt auf jede mögliche Art, da es keinen Bezug gibt, der seiner Allwissenheit entgeht; das Ergebnis jedes Blicks auf das Universum, bei dem es gleichsam je von einem gewissen Ort betrachtet wird, ist eine Substanz, die das Universum mit diesem Blick übereinstimmend ausdrückt[39], falls es Gott gefällt, seinem Gedanken Wirkung zu verleihen und diese Substanz hervorzubringen. Und da der Blick Gottes stets wahrhaft ist, so sind es auch unsere Perzeptionen, nicht jedoch unsere Urteile, die aus uns stammen und uns täuschen. Nun haben wir oben gesagt, und dasselbe ergibt sich auch aus dem soeben Dargetanen, daß jede Substanz wie eine Welt für sich ist, un-

independant de tout autre chose hors de Dieu, ainsi tous nos phenomenes, c'est à dire tout ce qui nous peut jamais arriver, ne sont que des suites de nostre estre, et comme ces phenomenes gardent un certain ordre conforme à nostre nature, ou pour ainsi dire au monde qui est en nous, qui fait que nous 5 pouvons faire des observations utiles pour regler nostre conduite, qui sont justifiées par le succès des phenomenes futurs; et qu'ainsi nous pouvons souvent juger de l'avenir par le passé sans nous tromper; cela suffiroit pour dire que ces phenomenes sont veritables sans nous mettre en peine s'ils sont 10 hors de nous, et si d'autres s'en apperçoivent aussi. Cependant il est tres vray que les perceptions ou expressions de toutes les substances s'entrerépondent, en sorte que chacun suivant avec soin certaines raisons ou loix qu'il a observées, se rencontre avec l'autre qui en fait autant, comme lors que plu- 15 sieurs s'estant accordés de se trouver ensemble en quelque endroit à un certain jour prefix, le peuvent faire effectivement s'ils veuillent. Or quoyque tous expriment les mêmes phenomenes, ce n'est pas pour cela que leur expressions soyent parfaitement semblables, mais il suffit qu'elles soyent proportio- 20 nelles, comme plusieurs spectateurs croyent voir la même chose, et s'entrentendent en effect, quoyque chacun voye et parle selon la mesure de sa veue. Or il n'y a que Dieu, de qui tous les individus emanent continuellement, et qui voit l'univers non seulement comme ils le voyent, mais encor tout au- 25 trement qu'eux tous, qui soit cause de cette correspondance de leur phenomenes, et qui fasse, que ce qui est particulier à l'un, soit public à tous, autrement il n'y auroit point de liaison. On pourroit donc dire en quelque façon, et dans un bon sens, quoyque eloigné de l'usage, qu'une substance particu- 30 liere n'agit jamais sur une autre substance particuliere, et n'en patit non plus si on considere, que ce qui arrive à chacune n'est qu'une suite de son idée toute seule, puisque cette idée enferme deja tous les predicats ou evenemens, et exprime tout l'univers. En effect rien ne nous peut arriver que des pensées 35

33 idée toute] idée ou notion complete toute

abhängig von allen anderen Dingen außerhalb Gottes. Daher sind alle unsere Phänomene, d.h. alles, was uns jemals widerfahren kann, nichts als Folgen unseres eigenen Seins; und da diese Phänomene eine gewisse Ordnung einhalten, die mit unserer Natur oder sozusagen mit der Welt in uns übereinstimmt, die uns nützliche Beobachtungen zur Regelung unseres Verhaltens machen läßt, die durch den Erfolg künftiger Phänomene gerechtfertigt werden, und da wir so oftmals ohne uns zu irren über die Zukunft nach der Vergangenheit urteilen können, so würde das genügen zu sagen, daß diese Phänomene wahrhaft sind, ohne daß wir uns darum zu kümmern brauchten, ob sie außer uns und ob sich andere ihrer bewußt sind. Indessen ist es durchaus wahr, daß die Perzeptionen oder Ausdrücke aller Substanzen sich untereinander entsprechen, und zwar so, daß ein jeder, der gewissen Gründen oder Gesetzen, die er beobachtet hat, folgt, dem anderen, der es ebenso macht, begegnet – so wie mehrere Leute, die sich für einen gewissen Tag zuvor an einem Ort verabredet haben, sich ja in der Tat, falls sie es wollen, treffen können. Obwohl nun alle dieselben Phänomene ausdrücken, sind ihre Ausdrücke deshalb doch nicht vollkommen gleichartig, aber es genügt, daß sie verhältnismäßig sind; so vermeinen mehrere Beobachter dasselbe zu sehen und verständigen sich untereinander in der Tat darüber, wiewohl jeder nach Maßgabe seines Blicks sieht und spricht. Nun kann nur Gott (aus dem alle Individuen kontinuierlich hervorgehen, und der das Universum nicht nur so sieht, wie sie es sehen, sondern noch ganz anders als sie alle) die Ursache dieser Entsprechung ihrer Phänomene sein und das, was jedem besonders gehört, allen öffentlich sein lassen; anderenfalls gäbe es keinerlei Verbindung. Man könnte also in gewisser, sinnvoller, obgleich nicht üblicher Ausdrucksweise sagen, daß eine besondere Substanz niemals auf eine andere besondere Substanz wirkt und ebensowenig von ihr leidet, wenn man bedenkt, daß alles, was einer jeden geschieht, nichts als die Folge allein ihrer Idee ist, weil diese Idee schon sämtliche Prädikate oder Ereignisse einschließt und das Universum insgesamt ausdrückt. In der

et [des] perceptions, et toutes nos pensées et perceptions futures ne sont que des suites quoyque contingentes de nos pensées et perceptions precedentes, tellement que si j'estois capable de considerer distinctement tout ce qui m'arrive ou paroist à cette heure, j'y pourrois voir tout ce qui m'arrivera, 5 ou qui me paroistra à tout jamais. Ce qui ne manqueroit pas, et m'arriveroit tout de même, quand tout ce qui est hors de moy seroit détruit, pourveu qu'il ne restât que Dieu et moy. Mais comme nous attribuons à d'autres choses comme à des causes agissantes sur nous, ce que nous appercevons d'une 10 certaine maniere, il faut considerer le fondement de ce jugement, et ce qu'il y a de veritable.

L'action d'une substance finie sur l'autre ne consiste que dans l'accroissement du degré de son expression, jointe à la diminution de celle de l'autre, entant que Dieu les oblige de 15 *s'accommoder ensemble.*

15. Mais sans entrer dans une longue discussion, il suffit à present pour concilier le langage Metaphysique avec la practique, de remarquer que nous nous attribuons d'avantage et avec raison les phenomenes que nous exprimons plus parfai- 20 tement, et que nous attribuons aux autres substances ce que chacune exprime le mieux. Ainsi une substance qui est d'une étendue infinie, entant qu'elle exprime tout, devient limitée par la maniere de son expression plus ou moins parfaite. C'est donc ainsi qu'on peut concevoir que les substances s'entrem- 25 pechent ou se limitent, et par consequent on peut dire dans ce sens qu'elles agissent l'une sur l'autre, et sont obligées pour ainsi dire de s'accommoder entre elles. Car il peut arriver qu'un changement qui augmente l'expression de l'une, diminue celle de l'autre. Or la vertu d'une substance particuliere, 30 est de bien exprimer la gloire de Dieu, et c'est par là qu'elle

1 et [des] perceptions] et des perceptions

15–16 les ... ensemble] les a formé par avance en sorte qu'elles s'accomodent ensemble

Tat kann uns nichts als Gedanken und Perzeptionen begegnen, und alle unsere künftigen Gedanken und Perzeptionen sind nichts als die – wenn auch kontingenten – Folgen unserer vorhergehenden Gedanken und Perzeptionen, so daß, wenn ich fähig wäre, alles, was mir in dieser Stunde widerfährt oder erscheint, deutlich zu betrachten, ich daraus alles das ersehen könnte, was mir jemals widerfahren oder erscheinen wird; das würde auch dann nicht ausbleiben, vielmehr genauso eintreten, wenn alles außer mir vernichtet wäre, sofern nichts verbliebe als Gott und ich selbst. Da wir aber anderen Dingen als auf uns einwirkenden Ursachen das zusprechen, dessen wir uns auf gewisse Weise bewußt werden, so muß man die Begründung dieses Urteils betrachten und was daran wahrhaft ist.

Die Einwirkung einer endlichen Substanz auf eine andere besteht nur in der Erweiterung ihres Ausdrucksgrades, verbunden mit der Verringerung des Ausdrucksgrades der anderen, insofern Gott sie dazu verpflichtet, daß sie sich gegenseitig anpassen

15. Ohne aber in eine lange Erörterung einzutreten, genügt es im Augenblick, um die Sprache der Metaphysik mit der Praxis in Einklang zu bringen, anzumerken, daß wir uns selbst vor allem und mit Grund diejenigen Phänomene zusprechen, die wir vollkommener ausdrücken, und daß wir den anderen Substanzen das zusprechen, was jede von ihnen am besten ausdrückt. Daher wird eine Substanz, die, weil sie alles ausdrückt, von unendlicher Ausdehnung ist, durch die mehr oder weniger vollkommene Weise ihres Ausdruckes begrenzt. In diesem Sinne kann man begreifen, daß die Substanzen einander beeinträchtigen oder begrenzen, und folglich kann man in diesem Sinne sagen, daß sie aufeinander einwirken und sozusagen verpflichtet sind, sich gegenseitig anzupassen. Es kann nämlich vorkommen, daß eine Veränderung, die den Ausdruck der einen steigert, den der anderen verringert. Nun besteht die Kraft einer besonderen Substanz darin, die Ehre Gottes gut auszudrücken, und darin ist sie

est moins limitée. Et chaque chose quand elle exerce sa vertu ou puissance, c'est à dire quand elle agit, change en mieux, et s'etend, entant qu'elle agit, lors donc qu'il arrive un changement dont plusieurs substances sont affectées (comme en effect tout changement les touche toutes). Je croy qu'on peut 5 dire que celle qui immediatement par là passe à un plus grand degré de perfection ou à une expression plus parfaite, exerce sa puissance, et *agit*, et celle qui passe à un moindre degré, fait connoistre sa foiblesse, et *patit*. Aussi tiens-je que toute action d'une substance qui a de la perception importe quelque 10 volupté, et toute passion quelque douleur, et *vice versa*. Cependant il peut bien arriver qu'un avantage present soit detruit par un plus grand mal dans la suite. D'où vient qu'on peut pecher en agissant ou exerçant sa puissance, et en trouvant du plaisir. 15

Le concours extraordinaire de Dieu est compris dans ce que nostre essence exprime, car cette expression s'etend à tout, mais il surpasse les forces de nostre nature ou nostre expression distincte la quelle est finie, et suit certaines maximes subalternes. 20

16. Il ne reste à present que d'expliquer, comment il est possible que Dieu aye quelques fois de l'influence sur les hommes ou sur les autres substances par un concours extraordinaire et miraculeux, puisqu'il semble que rien ne leur peut arriver d'extraordinaire ny de surnaturel, veu que tous 25 leur evenemens ne sont que des suites de leur nature. Mais il faut se souvenir de ce que nous avons dit cy dessus à l'egard des miracles dans l'univers, qui sont tousjours conformes à la loy universelle de l'ordre general, quoyqu'ils soyent au dessus des maximes subalternes. Et d'autant que toute personne 30 ou substance est comme un petit monde qui exprime le grand; on peut dire de même, que cette action extraordinaire de Dieu sur cette substance ne laisse pas d'estre miraculeuse, quoy-

weniger begrenzt. Jedes Ding verändert sich zum Besseren, dehnt sich aus, wenn es seine Tugend oder Macht ausübt, d. h. wenn es handelt, weil es dann handelt und weil dann eine Veränderung geschieht, die mehrere Substanzen affiziert (wie in der Tat jede Veränderung sie alle berührt). So kann man glaube ich sagen, daß diejenige, die unmittelbar dadurch zu einem höheren Grade der Vollkommenheit oder zu einem vollkommeneren Ausdrucke gelangt, ihre Macht ausübt und *handelt,* und daß diejenige, die zu einem geringeren Grade übergeht, ihre Schwäche zu erkennen gibt und *leidet.* Auch halte ich dafür, daß jede Handlung einer Substanz, die Perzeption hat, irgendeine *Lust* mit sich bringt und jedes Leiden irgendeinen Schmerz, und umgekehrt. Indessen kann es wohl geschehen, daß ein gegenwärtiger Vorteil durch ein größeres Übel in der Folge vernichtet wird. Daher kommt es, daß man sündigen kann, wenn man handelt oder seine Macht ausübt und daran Gefallen findet.

Die außerordentliche Mitwirkung Gottes ist in dem enthalten, was unser Wesen ausdrückt, denn dieser Ausdruck erstreckt sich auf alles; sie übersteigt aber die Kräfte unserer Natur oder unseres deutlichen Ausdrucks, der endlich ist und gewissen untergeordneten Grundsätzen folgt

16. Es bleibt gegenwärtig nur noch zu erklären, wie es möglich ist, daß Gott manchmal durch eine außerordentliche und wunderbare Mitwirkung einen Einfluß auf die Menschen oder auf die anderen Substanzen ausübt, da es doch scheint, daß ihnen weder etwas Außerordentliches noch etwas Übernatürliches geschehen kann, weil doch alle ihre Ereignisse nichts als Folge ihrer Natur sind. Aber man muß sich an das erinnern, was wir oben hinsichtlich der Wunder im Universum gesagt haben, die stets mit dem universalen Gesetz der allgemeinen Ordnung übereinstimmen, wenn sie auch über die untergeordneten Grundsätze hinausgehen. Insofern jede Person oder Substanz gleichsam eine kleine Welt ist, welche die große ausdrückt, kann man sagen, daß die außerordentliche Einwirkung Gottes auf eine solche Sub-

qu'elle soit comprise dans l'ordre general de l'univers entant qu'il est exprimé par l'essence ou notion individuelle de cette substance. C'est pourquoy, si nous comprenons dans nostre nature tout ce qu'elle exprime, rien ne luy est surnaturel, car elle s'étend à tout, un effect exprimant tousjours sa cause, et 5 Dieu estant la veritable cause des substances; mais comme ce que nostre nature exprime plus parfaitement luy appartient d'une maniere particuliere, puisque c'est en cela que sa puissance consiste, et qu'elle est limitée, comme je viens d'expliquer, il y a bien des choses qui surpassent les forces de nostre 10 nature, et même celles de toutes les natures limitées. Par consequent à fin de parler plus clairement, je dis que les miracles et les concours extraordinaires de Dieu ont cela de propre, qu'ils ne sçauroient estre preveus par le raisonnement d'aucun esprit créé, quelque éclairé qu'il soit, parce que la 15 comprehension distincte de l'ordre general les surpasse tous. Au lieu que tout ce qu'on appelle naturel depend des maximes moins generales que les creatures peuvent comprendre à fin donc que les paroles soyent aussi irreprehensibles que le sens, il seroit bon de lier certaines manieres de parler avec 20 certaines pensées, et on pourroit appeller nostre essence, ou idée, ce qui comprend tout ce que nous exprimons, et comme elle exprime nostre union avec Dieu même, elle n'a point de limites, et rien ne la passe. Mais ce qui est limité en nous, pourra estre appellé nostre nature ou nostre puissance, 25 et à cet egard ce qui passe les natures de toutes les substances créées, est surnaturel.

Exemple d'une maxime subalterne ou Loy de Nature. Où il est monstré que Dieu conserve tousjours la même force, mais non pas la même quantité de mouvement, contre les Carte- 30 *siens et plusieurs autres.*

17. J'ay déja souvent fait mention des Maximes subalternes, ou des Loix de la nature, et il semble qu'il seroit bon d'en

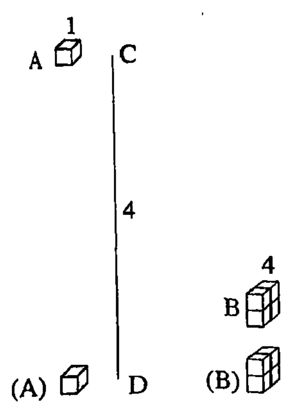
22 ou idée] *vom Schreiber ausgelassen*
29 tousjours la] tousjours regulierement la

stanz stets wunderbar bleiben wird, wenn sie auch in der allgemeinen Ordnung des Universums, insofern sie durch das Wesen oder den individuellen Begriff dieser Substanz ausgedrückt wird, enthalten ist. Darum gibt es für unsere Natur nichts Übernatürliches, wenn wir darin alles das enthalten, was sie ausdrückt, denn sie erstreckt sich auf alles; eine Wirkung drückt ja stets ihre Ursache aus, und Gott ist die wahrhafte Ursache der Substanzen. Weil aber das, was unsere Natur vollkommener ausdrückt, ihr auf besondere Weise angehört, da ja darin – wie ich gerade ausgeführt habe – ihre Macht besteht und daß sie begrenzt ist, so gibt es vieles, was die Kräfte unserer Natur und überhaupt aller begrenzten Naturen überschreitet. Infolgedessen sage ich – um klarer zu sprechen –, daß den Wundern und den außergewöhnlichen Mitwirkungen Gottes eigentümlich ist, daß sie durch die Überlegung eines geschaffenen Geistes, wie aufgeklärt er auch sein mag, nicht vorhergesehen werden können, weil das deutliche Verständnis der allgemeinen Ordnung alle übersteigt. Hingegen hängt alles, was man natürlich nennt, von weniger allgemeinen Grundsätzen ab, die die Geschöpfe verstehen können. Sollen aber die Worte genauso untadelig sein wie der Sinn, wäre es gut, gewisse Redewendungen mit gewissen Gedanken zu verbinden, und man könnte das unser Wesen oder Idee nennen, was alles enthält, was wir ausdrücken; da es sogar unsere Vereinigung mit Gott ausdrückt, so hat es keine Grenzen und nichts, was über es hinausgeht. Das aber, was in uns begrenzt ist, könnte unsere Natur oder unsere Macht genannt werden, und in dieser Hinsicht ist das, was die Naturen aller geschaffenen Substanzen übersteigt, übernatürlich.

Beispiel eines untergeordneten Grundsatzes oder Naturgesetzes. Hierin wird gegen die Cartesianer und manche andere gezeigt, daß Gott stets die gleiche Kraft bewahrt, nicht aber die gleiche Bewegungsquantität

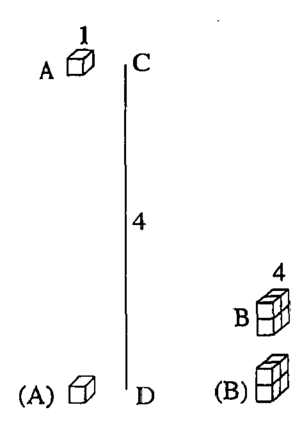
17. Ich habe schon oft untergeordnete Grundsätze oder Naturgesetze erwähnt, und es scheint nun angebracht, dafür

donner un exemple: Communement nos nouveaux philosophes se servent de cette regle fameuse que Dieu conserve tousjours la même quantité de mouvement dans le monde. En effect elle est fort plausible, et du temps passé je la tenois pour indubitable. Mais depuis j'ay reconnu en quoy consiste la 5 faute. C'est que Monsieur des Cartes et bien d'autres habiles Mathematiciens ont cru, que la quantité de mouvement c'est à dire la vistesse multipliée par la grandeur du mobile, convient entierement avec la force mouvante ou pour parler plus geometriquement, que les forces sont en raison compo- 10 sée des vistesses et des corps. Or il est bien raisonnable que la même force se conserve tousjours dans l'univers. Aussi quand on prend garde aux phenomenes, on voit bien que le mouvement perpetuel mecanique n'a point de lieu, parce qu'ainsi la force d'une machine, qui est tousjours un peu di- 15 minuée par la friction et doit finir bientost, se repareroit et par consequent s'augmenteroit d'elle même sans quelque impulsion nouvelle de dehors; et on remarque aussi que la force d'un corps n'est pas diminuée, qu'à mesure qu'il en donne à quelques corps contigus ou à ses propres parties entant qu'el- 20 les ont un mouvement à part. Ainsi ils ont cru que ce qui se peut dire de la force se pourroit aussi dire de la quantité de mouvement. Mais pour en monstrer la difference, je *suppose* qu'un 25 corps tombant d'une certaine hauteur acquiert la force d'y remonter, si sa direction le porte ainsi, à moins qu'ils ne se trouvent quelques empechemens; 30 par exemple un pendule remonteroit parfaitement à la hauteur dont il est descendu, si la resistance de l'air et quelques autres



9–10 parler plus geometriquement] parler geometriquement
11 est bien raisonnable] est raisonnable

ein Beispiel zu geben. Gewöhnlich bedienen sich unsere neueren Philosophen jener berühmten Regel, daß Gott stets dieselbe Bewegungsquantität in der Welt bewahrt.[40] In der Tat ist sie sehr plausibel, und früher hielt ich sie für unzweifelhaft. Inzwischen aber habe ich erkannt, worin der Fehler besteht. Er besteht darin, daß Descartes und viele andere tüchtige Mathematiker geglaubt haben, die Bewegungsquantität, d. h. die Geschwindigkeit multipliziert mit der Größe des bewegten Körpers, stimme völlig überein mit der bewegenden Kraft; oder – um eher geometrisch zu sprechen – die Kräfte stünden im Verhältnis der Zusammensetzung aus Geschwindigkeiten und Körper.[41] Nun ist es sehr vernünftig, daß im Universum stets dieselbe Kraft bewahrt wird. Auch sieht man deutlich, wenn man auf die Phänomene achtet, daß es eine unaufhörliche mechanische Bewegung nicht gibt, da sonst die Kraft einer Maschine, die durch die Reibung stets etwas verringert wird und bald am Ende sein muß, wiederhergestellt und folglich von selbst ohne neuerlichen Anstoß von außen vermehrt würde; weiterhin stellt man fest, daß die Kraft eines Körpers nur in dem Maße abnimmt, in welchem er sie an ihn berührende Körper oder an seine eigenen Teile abgibt, insofern diese eine Eigenbewegung haben. Deshalb hat man geglaubt, daß sich das, was von der Kraft gilt, auch über die Bewegungsquantität sagen ließe. Um hier aber den Unterschied zu zeigen[42], setze ich, daß ein von einer gewissen Höhe herabfallender Körper die Kraft erhält, zurückzusteigen, wenn die Bewegungsrichtung ihn dahin führt, wenigstens sofern es nicht irgendwelche Hindernisse gibt: beispielsweise würde ein Pendel wieder vollkommen auf die Höhe zurücksteigen, von der es herabgefallen ist, wenn nicht der Luftwiderstand und einige andere kleine Hindernisse seine erlangte



petits obstacles ne diminuoient un peu sa force acquise. Je *suppose* aussi qu'il faut autant de force pour elever un corps *A* d'une livre à la hauteur *CD* de quatre toises, que d'elever un corps *B* de quatre livres à la hauteur *EF* d'une toise. Tout cela est accordé par nos nouveaux philosophes. Il est donc 5 manifeste, que le corps *A* estant tombé de la hauteur *CD* a acquis autant de force precisement, que le corps *B* tombé de la hauteur *EF;* car le corps *(B)* estant parvenu en *F* et y ayant la force de remonter jusqu'à *E* (par la premiere supposition), a par consequent la force de porter un corps de quatre livres, 10 c'est à dire son propre corps, à la hauteur *EF* d'une toise; et de même le corps (*A*) estant parvenu en *D*, et y ayant la force de remonter jusqu'à *C*, a la force de porter un corps d'une livre, c'est à dire son propre corps, à la hauteur *CD* de quatre toises. Donc (par la seconde supposition) la force de ces 15 deux corps est egale. Voyons maintenant si la quantité de mouvement est aussi la même de part et d'autre: mais c'est là, où on sera surpris de trouver une difference grandissime. Car il a esté demonstré par Galilei, que la vistesse acquise par la cheute *CD* est double de la vistesse acquise par la cheute *EF*, 20 quoyque la hauteur soit quadruple. Multiplions donc le corps *A* qui est comme 1 par sa vistesse qui est comme 2, le produit ou la quantité de mouvement sera comme 2, et de l'autre part multiplions le corps *B*, qui est comme 4 par sa vistesse qui est comme 1, le produit ou la quantité de mouvement sera 25 comme 4. Donc la quantité de mouvement du corps (*A*) au point *D* est la moitié de la quantité de mouvement du corps (*B*) au point *F*, et cependant leur forces sont egales; donc il y a bien la difference entre la quantité de mouvement et la force, ce qu'il falloit monstrer. On voit par là comment *la force* doit 30 estre estimée par la quantité de l'effect qu'elle peut produire, par exemple par la hauteur, à la quelle un corps pesant d'une certaine grandeur et espece peut estre elevé, ce qui est bien different de la vistesse qu'on luy peut donner. Et pour luy

Kraft etwas verringerten. Ferner setze ich, daß genausoviel Kraft dazu gehört, einen ein Pfund schweren Körper *A* um die Höhe *CD* von vier Klaftern emporzuheben, wie dazu, einen vier Pfund schweren Körper *B* um die Höhe *EF* von einem Klafter zu heben. Dies alles wird von unseren neueren Philosophen zugestanden. Offenbar hat also der um die Höhe *CD* herabgefallene Körper *A* genausoviel Kraft erlangt wie der um die Höhe *EF* herabgefallene Körper *B;* denn der Körper (*B*) hat, wenn er bei *F* angelangt ist und dort die Kraft besitzt, wieder bis *E* emporzusteigen (nach der ersten Voraussetzung), folglich die Kraft, einen vierpfündigen Körper, d. h. seinen eigenen, um die Höhe *EF* eines Klafters emporzuheben; imgleichen hat der Körper (*A*), wenn er nach *D* gelangt ist und dort die Kraft besitzt, wieder bis *C* emporzusteigen, die Kraft, einen einpfündigen Körper, d. h. seinen eigenen, um die Höhe *CD* von vier Klaftern zu befördern. Also ist (nach der zweiten Voraussetzung) die Kraft dieser beiden Körper die gleiche. Sehen wir nun zu, ob die Bewegungsquantität beiderseits auch die gleiche ist. Hier aber wird man überrascht sein, einen gewaltigen Unterschied zu finden. Durch Galilei ist nämlich bewiesen worden, daß die durch den Fall *CD* erlangte Geschwindigkeit doppelt so groß ist wie die durch den Fall *EF* erlangte Geschwindigkeit, obwohl die Höhe das Vierfache beträgt. Multiplizieren wir also den Körper $A = 1$ mit seiner Geschwindigkeit = 2, so wird das Produkt oder die Bewegungsquantität = 2 sein; multiplizieren wir anderseits den Körper $B = 4$ mit seiner Geschwindigkeit = 1, dann wird das Produkt oder die Bewegungsquantität = 4 sein; es ist also die Bewegungsgröße des Körpers (*A*) im Punkte *D* die Hälfte der Bewegungsgröße des Körpers (*B*) im Punkte *F*, und doch sind ihre Kräfte einander gleich. Also besteht ein sehr großer Unterschied zwischen der Bewegungsquantität und der Kraft, was zu zeigen war. Man ersieht hieraus, daß *die Kraft* nach der Quantität der Wirkung, die sie hervorbringen kann, eingeschätzt werden muß, beispielsweise nach der Höhe, auf die ein schwerer Körper von gewisser Größe und Art emporgehoben werden kann, was etwas ganz anderes ist als die Ge-

donner le double de la vistesse, il faut plus que le double de la force. Rien n'est plus simple que cette preuve, et Mons. des Cartes n'est tombé icy dans l'erreur que par ce qu'à la fin il se fioit trop à ses pensées. Mais je m'étonne que depuis ses sectateurs ne se sont pas apperçus de cette faute: et j'ay peur 5 qu'ils ne commencent peu à peu d'imiter quelques Peripateticiens, dont ils se moquent, et qu'ils ne s'accoustument comme eux de consulter plustost les livres de leur maistre, que la raison et la nature.

10

La distinction de la force et de la quantité de mouvement est importante entre autres pour juger qu'il faut recourir à des considerations metaphysiques separées de l'etendue afin d'expliquer les phenomenes des corps.

18. Cette consideration de la force distinguée de la quantité de mouvement est assez importante, non seulement en 15 physique et en mechanique pour trouver les veritables loix de la nature et regles du mouvement, et pour corriger même plusieurs erreurs de practique qui se sont glissés dans les écrits de quelques habiles mathematiciens, mais encor dans la metaphysique pour mieux entendre les principes. Car le mouve- 20 ment, si on n'y considere que ce qu'il comprend precisement et formellement, c'est à dire un changement de place, n'est pas une chose entierement reelle, et quand plusieurs corps changent de situation entre eux, il n'est pas possible de determiner par la seule consideration de ces changemens à qui entre eux 25 le mouvement ou le repos doit estre attribué, comme je pourrois faire voir geometriquement, si je m'y voulois arrester maintenant. Mais la force ou cause prochaine de ces changemens est quelque chose de plus reel, et il y a assez de fondement pour l'attribuer à un corps plus qu'à l'autre; aussi n'est 30 ce que par là qu'on peut connoistre à qui le mouvement appartient d'avantage. Or cette force est quelque chose de dif-

3 ce qu'à la fin il] ce qu'il

4 pensées. Mais] pensées, lors mêmes qu'elles n'estoient pas encor assez meures. Mais

schwindigkeit, die man ihm geben kann. Und um ihm die doppelte Geschwindigkeit zu geben, bedarf es mehr als der doppelten Kraft. Nichts ist einfacher als dieser Beweis, und Descartes ist nur deshalb hier einem Irrtum verfallen, weil er sich zuletzt zu sehr auf seine Gedanken verließ. Aber ich bin erstaunt, daß seitdem seine Anhänger dieses Fehlers nicht gewahr wurden, und ich fürchte, daß sie allmählich beginnen, einige Peripatetiker nachzuahmen, über die sie sich lustig machen, und sich daran gewöhnen, wie diese lieber die Bücher ihres Meisters zu befragen als die Vernunft und die Natur.

Die Unterscheidung von Kraft und Bewegungsquantität ist wichtig, u. a. um zu dem Urteil zu kommen, daß man auf metaphysische Betrachtungen zurückgreifen muß, die nichts mit der Ausdehnung zu tun haben, um die Phänomene der Körper zu erklären

18. Diese Betrachtung der von der Bewegungsquantität unterschiedenen Kraft ist sehr wichtig, nicht nur für Physik und Mechanik, um die wahrhaftigen Gesetze der Natur und Regeln der Bewegung aufzufinden und um selbst etliche Irrtümer in der Praxis richtigzustellen, die sich in die Schriften einiger tüchtiger Mathematiker eingeschlichen haben, sondern auch für die Metaphysik, um die Prinzipien besser zu verstehen. Denn die Bewegung ist, wenn man nur das betrachtet, was sie genau und formal enthält, nämlich eine Ortsveränderung, nichts völlig Reales; und wenn mehrere Körper ihre Lage untereinander ändern, so ist es allein durch die Betrachtung dieser Veränderungen nicht möglich zu bestimmen, welchem von ihnen Bewegung oder Ruhe zugeschrieben werden muß, wie ich es geometrisch zeigen könnte, wenn ich mich jetzt damit aufhalten wollte. Aber die Kraft oder nächste Ursache dieser Veränderungen ist etwas Realeres, und es gibt genug Begründung, um sie eher dem einen Körper als dem anderen zuzuschreiben. Auch kann man nur durch sie erkennen, welchem Körper die Bewegung vorzugsweise zukommt. Nun ist diese Kraft von Größe, Gestalt und

ferent de la grandeur, de la figure et du mouvement, et on peut juger par là que tout ce qui est conçû dans les corps ne consiste pas uniquement dans l'etendue, comme nos modernes se persuadent. Ainsi nous sommes encor obligés de rétablir quelques estres ou formes qu'ils ont bannies. Et il paroist de plus en plus quoyque tous les phenomenes particuliers de la nature se puissent expliquer mathematiquement ou mechaniquement par ceux qui les entendent, que neantmoins les principes generaux de la nature corporelle, et de la mechanique même sont plustost metaphysiques que Geometriques, et appartiennent plustost à quelques formes ou natures indivisibles comme causes des apparences qu'à la masse corporelle ou étendue. Reflexion qui est capable de reconcilier la philosophie mechanique des modernes avec la circomspection de quelques personnes intelligentes et bien intentionnées qui craignent avec quelque raison qu'on ne s'eloigne trop des estres immateriels au prejudice de la pieté.

Utilité des causes finales dans la physique.

19. Comme je n'aime pas de juger des gens en mauvaise part, je n'accuse pas nos nouveaux philosophes, qui pretendent de bannir les causes finales de la physique, mais je suis neantmoins obligé d'avouer que les suites de ce sentiment me paroissent dangereuses, sur tout quand je le joins à celuy que j'ay refuté au commencement de ce discours, qui semble aller à les oster tout à fait, comme si Dieu ne se proposoit aucune fin ny bien, en agissant, ou comme si le bien n'estoit pas l'object de sa volonté. Pour moy je tiens au contraire que c'est là où il faut chercher le principe de toutes les existences, et des Loix de la nature, parce que Dieu se propose tousjours le meilleur et le plus parfait. Je veux bien avouer, que nous sommes sujets à nous abuser, quand nous voulons determiner les fins ou conseils de Dieu, mais ce n'est que lors que nous les

3 l'etendue, comme] l'etendue et dans ses modifications, comme
3–4 se persuadent] se le persuadent
27 volonté. Pour moy je] volonté. Je

Bewegung unterschieden, und man kann von daher urteilen, daß alles, was unter Körper begriffen wird, nicht einzig in der Ausdehnung besteht, wie es sich unsere Modernen einreden.[43] Daher sind wir wiederum genötigt, gewisse Seiende oder Formen wiedereinzusetzen, die sie verbannt haben. Und wenn sich auch alle besonderen Naturphänomene von denen, die sie verstehen, mathematisch oder mechanisch erklären lassen, so zeigt sich doch mehr und mehr, daß nichtsdestoweniger die allgemeinen Prinzipien der körperlichen Natur und sogar der Mechanik eher metaphysische als geometrische sind und als Ursachen der Erscheinungen eher zu irgendwelchen Formen oder unteilbaren Naturen gehören als zu der körperlichen oder ausgedehnten Masse. Diese Reflexion ist geeignet, die mechanische Philosophie der Modernen mit der Umsicht einiger verständiger und wohlgesinnter Leute zu versöhnen, die nicht ohne Grund fürchten, man möchte sich zum Schaden der Frömmigkeit von den immateriellen Seienden allzuweit entfernen.

Nützlichkeit der Zweckursachen in der Physik

19. Da ich nicht gerne schlecht über Menschen urteile, so beschuldige ich unsere neueren Philosophen nicht, welche die Zweckursachen aus der Physik zu verbannen beabsichtigen[44]; aber nichtsdestotrotz muß ich gestehen, daß mir die Folgen dieser Einschätzung gefährlich scheinen, vor allem, wenn ich sie mit der zu Beginn dieser Abhandlung zurückgewiesenen Einschätzung in Zusammenhang bringe, die darauf hinauszulaufen scheint, die Zweckursachen gänzlich abzuschaffen, als ob sich Gott bei seinem Handeln kein Ziel und kein Gut vorsetzte, oder als ob das Gute nicht Gegenstand seines Willens wäre. Ich selbst meine im Gegenteil, daß man gerade darin das Prinzip aller Existenzen und der Naturgesetze zu suchen hat, weil Gott sich stets das Beste und Vollkommenste vorsetzt. Gerne will ich bekennen, daß wir der Täuschung anheimfallen, wenn wir die Zwecke oder Ratschlüsse Gottes bestimmen wollen; das ist aber nur dann der Fall, wenn wir sie auf irgendein besonderes Ziel beschränken

voulons borner à quelque dessein particulier, croyans qu'il n'a eu en veue qu'une seule chose, au lieu qu'il a en même temps égard à tout; comme lorsque nous croyons que Dieu n'a fait le monde que pour nous, c'est un grand abus, quoyqu'ils soit tres veritable qu'il l'a fait tout entier pour nous, et 5 qu'il n'y a rien dans l'univers, qui ne nous touche, et qui ne s'accommode aussi aux egards, qu'il a pour nous, suivant les principes posés cy dessus. Ainsi lors que nous voyons quelque bon effect, ou quelque perfection qui arrive ou qui s'ensuit des ouvrages de Dieu, nous pouvons dire seurement, que 10 Dieu se l'est proposée. Car il ne fait rien par hazard, et n'est pas semblable à nous, à qui il echappe quelque fois de bien faire. C'est pourquoy bien loin qu'on puisse faillir en cela, comme font les politiques outrés qui s'imaginent trop de rafinement dans les desseins des Princes, ou comme font des 15 commentateurs qui cherchent trop d'erudition dans leur auteur, on ne sçauroit attribuer trop de reflexions à cette sagesse infinie, et il n'y a aucune matiere où il y aye moins d'erreur à craindre, tandis qu'on ne fait qu'affirmer, et pourveu qu'on se garde icy des propositions negatives, qui limitent les des- 20 seins de Dieu. Tous ceux qui voyent l'admirable structure des animaux se trouvent portés à reconnoistre la sagesse de l'auteur des choses, et je conseille à ceux qui ont quelque sentiment de pieté et même de la veritable Philosophie, de s'éloigner des phrases de quelques esprits forts pretendus, qui 25 disent qu'on voit parce qu'il se trouve qu'on a des yeux, sans que les yeux ayent estés faits pour voir. Quand on est serieusement dans ces sentimens qui donnent tout à la necessité de la matiere ou à un certain hazard (quoyque l'un et l'autre doive paroistre ridicule à ceux qui entendent ce que nous 30 avons expliqué cy dessus), il est difficile qu'on puisse reconnoistre un auteur intelligent de la nature. Car l'effect doit repondre à sa cause, et même se connoist le mieux par la connoissance de la cause; et il est deraisonnable d'introduire une intelligence souveraine ordonnatrice des choses, et puis 35

33 même se] même il se

wollen, des Glaubens, er habe nur eine einzige Sache im Blick, während er doch gleichzeitig alles berücksichtigt. Wenn wir so glauben, Gott habe die Welt nur für uns gemacht, so ist das eine große Täuschung, wenngleich er sie wahrhaftig insgesamt für uns gemacht hat, und es im Universum nichts gibt, das uns nicht berührt und das überdies nicht zu den Rücksichten paßt, die er – den oben aufgestellten Prinzipien gemäß – auf uns nimmt. Wenn wir daher irgendeine gute Wirkung oder Vollkommenheit sehen, die sich ereignet oder die aus den Werken Gottes folgt, so können wir mit Sicherheit sagen, daß Gott sie sich vorgesetzt hat. Denn er tut nichts zufällig und gleicht nicht uns, denen eine gute Tat bisweilen nur so entschlüpft. Deshalb kann man sich hierin niemals täuschen – wie etwa überspannte Politiker, die in den Plänen der Fürsten zuviel Raffinement vermuten, oder wie Kommentatoren, die bei ihrem Autor allzuviel Gelehrsamkeit suchen – und jener unendlichen Weisheit gar nicht genug Reflexion zusprechen. Es gibt kein Gebiet, wo man weniger den Irrtum zu fürchten braucht, solange man sich nur an bejahende Aussagen hält und sich vor negativen Sätzen hütet, welche die Pläne Gottes begrenzen. Alle, die die bewundernswerte Struktur der Lebewesen betrachten, können nicht umhin, die Weisheit des Urhebers der Dinge anzuerkennen, und ich rate denjenigen, die irgendeinen Sinn für Frömmigkeit, ja für die wahrhafte Philosophie haben, sich von den Redensarten gewisser höchst anmaßender Köpfe fernzuhalten, die sagen, man sehe, weil man nun einmal Augen habe, nicht aber seien die Augen zum Sehen gemacht. Nimmt man diese Einschätzungen ernst, die alles der materiellen Notwendigkeit oder einem gewissen Zufall zuschreiben (obgleich beides denen, die das Obenerklärte verstehen, lächerlich vorkommen muß), dann ist es schwierig, einen verständigen Urheber der Natur anzuerkennen. Denn die Wirkung muß ihrer Ursache entsprechen, sie wird sogar am besten durch die Erkenntnis der Ursache erkannt, und es ist unvernünftig, ein höchstes, die Dinge ordnendes Verständnis einzuführen und sich dann, statt von ihrer Weisheit Ge-

au lieu d'employer sa sagesse, ne se servir que des proprietés de la matiere pour expliquer les phenomenes. Comme si pour rendre raison d'une conqueste qu'un grand Prince a fait, en prenant quelque place d'importance, un Historien vouloit dire, que c'est par ce que les petits corps de la poudre à canon 5
estant delivrés à l'attouchement d'une étincelle, se sont echappés avec une vistesse capable de pousser un corps dur et pesant contre les murailles de la place, pendant que les branches des petits corps qui composent le cuivre du canon estoient assez bien entrelassées, pour ne se pas déjoindre par 10
cette vistesse; au lieu de faire voir comment la prevoyance du conquerant luy a fait choisir le temps et les moyens convenables, et comment sa puissance a surmonté tous les obstacles.

Passage remarquable de Socrate chez Platon contre les philosophes trop materiels. 15

20. Cela me fait souvenir d'un beau passage de Socrate dans le *Phedon* de Platon, qui est merveilleusement conforme à mes sentimens sur ce point, et semble estre fait exprés contre nos philosophes trop materiels. Aussi ce rapport m'a donné envie de le traduire, quoyqu'il soit un peu long. Peu- 20
testre que cet échantillon pourra donner occasion à quelcun de nous faire part de quantité d'autres pensées belles et solides, qui se trouvent dans les écrits de ce fameux auteur.

J'entendis un jour, dit Socrate, quelcun lire dans un livre d'Anaxagore, où il y avoit ces paroles, qu'*un estre intelli-* 25
gent estoit cause de toutes choses, *et qu'il les avoit disposées et ornées.* Cela me plût extremement, car je croyois que, si le monde estoit l'effect d'une intelligence, tout seroit fait de la maniere la plus parfaite qui eût esté possible. C'est pourquoy je croyois que celuy qui voudroit rendre 30
raison pour quoy les choses s'engendrent ou perissent, ou subsistent, devroit chercher ce qui seroit convenable à la

14 Passage ... Platon] Passage memorable de Socrate dans le *Phedon* de Platon

brauch zu machen, zur Erklärung der Phänomene nur der materiellen Eigenschaften zu bedienen. Dies ist, als wollte ein Historiker bei der Darstellung einer Eroberung, die ein großer Fürst durch die Einnahme eines wichtigen Geländes gemacht hat, sagen, das sei deshalb geschehen, weil die kleinen Körper des Kanonenpulvers der Berührung mit einem Funken ausgesetzt waren und mit einer solchen Geschwindigkeit entwichen seien, daß sie in der Lage waren, einen harten und schweren Körper gegen die Mauern der Stadt zu schleudern, während die Haken der kleinen Teilchen, aus denen das Kupfer der Kanone besteht, fest genug miteinander verbunden waren, um sich durch diese Geschwindigkeit nicht voneinander zu lösen –, statt zu zeigen, wie die Voraussicht des Eroberers ihn die richtige Zeit und die geeigneten Mittel wählen ließ und wie seine Macht alle Hindernisse überwunden hat.

Denkwürdige Stelle bei Platon: Sokrates gegen die zu materialistischen Philosophen

20. Das erinnert mich an eine schöne Stelle des Sokrates in Platons *Phaidon*, die mit meinen Einschätzungen dieses Punktes wunderbar übereinstimmt und eigens gegen unsere allzu materialistischen Philosophen geschrieben scheint. Durch diese Beziehung habe ich Lust bekommen, diese Stelle zu übersetzen, obgleich sie etwas lang ist; vielleicht veranlaßt diese Probe jemanden dazu, uns noch eine Anzahl anderer schöner und gefestigter Gedanken mitzuteilen, die sich in den Schriften dieses berühmten Autors finden.[45]

Ich hörte eines Tages, sagte Sokrates, jemanden in einem Buch des Anaxagoras lesen, worin es hieß, daß ein verständiges Sein Ursache aller Dinge sei und daß es sie disponiert und geschmückt habe. Das hat mir sehr gefallen, denn ich glaubte, daß alles auf die vollkommenste Weise, die möglich ist, gemacht wäre, wenn die Welt Wirkung eines Verstandes ist. Darum glaubte ich, daß derjenige, der einen Grund geben wollte, warum die Dinge entstehen oder vergehen oder bestehen bleiben, dasjenige suchen

perfection de chaque chose. Ainsi l'homme n'auroit à considerer en soy ou en quelque autre chose que ce qui seroit le meilleur et le plus parfait. Car celuy qui connoistroit le plus parfait, jugeroit aisement par là de ce qui seroit imparfait, parce qu'il n'y a qu'une même science de l'un et de l'autre. Considerant tout cecy, je me rejouissois d'avoir trouvé un maistre qui pourroit enseigner les raisons des choses: par exemple si la terre estoit plustost ronde que platte, et pourquoy il ait esté mieux qu'elle fût ainsi qu'autrement. De plus je m'attendois qu'en disant que la terre est au milieu de l'univers, ou non, il m'expliqueroit pour quoy cela ait esté le plus convenable. Et qu'il m'en diroit autant du soleil, de la lune, des étoiles et de leur mouvemens. Et qu'enfin après avoir monstré ce qui seroit convenable à chaque chose en particulier, il me monstreroit ce qui seroit le meilleur en general. Plein de cette esperance je pris et je parcourus les livres d'Anaxagore avec grand empressement, mais je me trouvay bien éloigné de mon compte car je fus surpris de voir qu'il ne servoit point de cette Intelligence gouvernatrice qu'il avoit mise en avant, qu'il ne parloit plus de l'ornement ny de la perfection des choses, et qu'il introduisoit certaines matieres etheriennes peu vraisemblables. En quoy il faisoit comme celuy qui ayant dit que Socrate fait les choses avec intelligence, et venant par après à expliquer en particulier les causes de ses actions, diroit qu'il est assis icy, parce qu'il a un corps composé d'os, de chair, et de nerfs, que les os sont solides, mais qu'ils ont des intervalles ou junctures, que les nerfs peuvent estre tendus et relachés, que c'est par là que le corps est flexible et enfin que je suis assis. Ou si voulant rendre raison de ce present discours, il auroit recours à l'air, aux organes de voix et d'ouie et semblables choses, oubliant cependant les veritables causes, sçavoir que les Atheniens ont crû qu'il

müßte, was mit der Vollkommenheit jedes Dings übereinstimmt. So hätte der Mensch an sich selbst oder an einer anderen Sache nur das zu betrachten, was das Beste und das Vollkommenste wäre. Derjenige nämlich, der das Vollkommenste erkennt, urteilt von daher leicht über das, was unvollkommen ist, weil es nur eine selbe Wissenschaft vom einen wie vom anderen gibt. Dies alles betrachtend, freute ich mich darüber, einen Meister gefunden zu haben, der die Gründe der Dinge lehren kann: beispielsweise ob die Erde eher rund als flach und warum sie besser so als anders wäre. Zudem erwartete ich, daß er mir erklärte, warum die Erde in der Mitte des Universums sei oder nicht und was das am meisten Übereinstimmende sei. Und über die Sonne, den Mond, die Sterne und ihre Bewegungen sollte er mich auch aufklären. Und nachdem er mir gezeigt hat, was das Übereinstimmendste jedes Dings insbesondere sei, sollte er mir zeigen, was im Allgemeinen das Beste ist. Mit solchen Hoffnungen angefüllt habe ich die Bücher des Anaxagoras mit großer Eile genommen und durchgelesen, bin aber keineswegs auf meine Kosten gekommen, da er sich erstaunlicherweise gar nicht des reagierenden Verstandes bediente, den er zuvor aufstellte, und nicht über den Schmuck oder die Vollkommenheit der Dinge sprach, dafür aber sehr unwahrscheinliche ätherische Materien einführte. Darin verfuhr er wie einer, der zuerst sagt, daß Sokrates die Dinge mit Verstand tut, und hinterher die Ursachen seiner Handlungen im einzelnen erklärt, indem er sein Sitzen hier damit begründet, daß er einen aus Knochen, Fleisch und Nerven zusammengesetzten Körper habe, daß die Knochen fest seien, allerdings Zwischenräume oder Gelenke besäßen, daß die Nerven gespannt oder entspannt sein können und daß von daher der Körper flexibel sei, und schließlich, daß ich sitze. Um sich über meine Rede jetzt Rechenschaft zu geben, würde er auf die Luft verweisen, auf die Stimmorgane, die des Gehörs und ähnliche Dinge, dabei jedoch völlig die wahrhaften Ursachen vergessend, nämlich daß die Athener es für besser befun-

seroit mieux fait de me condamner que de m'absoudre, et que j'ay crû moy mieux faire de demeurer assis icy que de m'enfuir. Car ma foy sans cela il y a long temps que ces nerfs et ces os seroient auprès des Boeotiens ou Megariens, si je n'avois trouvé qu'il est plus juste et plus honneste à 5 moy de souffrir la peine que la patrie me veut imposer, que de vivre ailleurs vagabond et exilé. C'est pourquoy il est déraisonnable d'appeller ces os et ces nerfs et leur mouvemens des causes. Il est vray que celuy qui diroit que je ne sçaurois faire tout cecy sans os et sans nerfs, auroit raison. 10 Mais autre chose est ce qui est la veritable cause et ce qui n'est qu'une condition sans la quelle la cause ne sçauroit estre cause. Ces gens qui disent seulement par exemple que le mouvement des corps à l'entour soûtient la terre là où elle est, oublient que la puissance divine dispose tout de la 15 plus belle maniere, et ne comprennent pas que c'est le bien et le beau qui joint, qui forme et qui maintient le monde. Jusqu'icy Socrate.

Si le regles mecaniques dependoient de la seule Geometrie sans la Metaphysique les phenomenes seroient tout autres. 20

21. Or puisqu'on a tousjours reconnu la sagesse de Dieu dans le detail de la structure mecanique de quelques corps particuliers, il faut bien qu'elle se soit monstrée aussi dans l'oeconomie generale du Monde, et dans la constitution des Loix de la nature. Ce qui est si vray qu'on remarque les 25 conseils de cette sagesse dans les loix du mouvement en general. Car s'il n'y avoit dans les corps qu'une masse étendue et dans le mouvement que le changement de place, et que tout se devoit et pouvoit deduire de ces definitions toutes seules par une necessité geometrique, il s'ensuivroit comme 30 j'ay monstré ailleurs, que le moindre corps donneroit au plus grand qui seroit en repos et qu'il rencontreroit, la même vistesse, qu'il a, sans perdre en aucune façon de la sienne; et

27–28 étendue et dans] étendue et s'il n'y avoit dans
28–29 et que tout] et si tout

den haben, mich zu verurteilen als mich freizusprechen und daß ich es besser fand, hier sitzen zu bleiben als zu flüchten. Meine Güte, ohne das wären meine Nerven und Knochen längst bei den Böotiern und Megarern, wenn ich es nicht viel gerechter und ehrlicher gefunden hätte, die Strafe zu ertragen, die mir mein Vaterland auferlegen will, statt anderswo als exilierter Vagabund zu leben. Es ist darum unvernünftig, diese Knochen und Nerven und ihre Bewegungen Ursachen zu nennen. Zwar hat derjenige recht, der sagte, daß ich all das ohne Knochen und Nerven nicht tun könnte. Es sind aber die wahrhafte Ursache und das, was nur eine Bedingung ist, ohne die die Ursache keine Ursache wäre, zwei verschiedene Dinge. Diese Leute, die nur beispielsweise sagen, daß die Bewegung der Körper um die Erde herum sie dort stützt, wo sie ist, vergessen, daß die göttliche Macht alles auf die schönste Weise disponiert und sie verstehen nicht, daß es das Gute und das Schöne ist, was verbindet, das die Welt bildet und erhält. Bis hierhin Sokrates.

Wenn die Regeln der Mechanik ohne Metaphysik einzig von der Geometrie abhingen, wären die Phänomene ganz andere

21. Da man nun schon immer die Weisheit Gottes in den Einzelheiten der mechanischen Struktur einiger besonderer Körper anerkannt hat, so muß sie sich doch wohl auch in der allgemeinen Ökonomie der Welt und in der Konstitution der Naturgesetze gezeigt haben. Das ist allerdings der Fall, so daß man die Ratschlüsse dieser Weisheit in den allgemeinen Bewegungsgesetzen bemerken kann. Wenn es nämlich in den Körpern nichts gäbe als eine ausgedehnte Masse und in der Bewegung nur Veränderung des Ortes, und man alles ganz allein aus diesen Bestimmungen mit geometrischer Notwendigkeit ableiten müßte und könnte, so würde – wie ich an anderer Stelle gezeigt habe[46] – daraus folgen, daß der winzigste Körper dem größten in Ruhe befindlichen, auf den er träfe, die gleiche Geschwindigkeit mitteilen würde, die er selbst hat, ohne auch nur das Geringste von seiner eigenen Ge-

quantité d'autres telles regles tout à fait contraires à la formation d'un systeme. Mais le decret de la sagesse divine de conserver tousjours la même force et la même direction en somme, y a pourveu. Je trouve même que plusieurs effects de la nature se peuvent demonstrer doublement, sçavoir par la 5 consideration de la cause efficiente; et encor à part par la consideration de la cause finale, en se servant par exemple du decret de Dieu de produire tousjours son effect par les voyes les plus aisées, et les plus determinées, comme j'ay fait voir ailleurs en rendant raison des regles de la catoptrique et de la 10 dioptrique, et en diray d'avantage tantost.

Conciliation des deux voyes par les finales et par les efficientes, pour satisfaire tant à ceux qui expliquent la nature mechaniquement qu'à ceux qui ont recours à des natures incorporelles. 15

22. Il est bon de faire cette remarque pour concilier ceux qui esperent d'expliquer mechaniquement la formation de la premiere tissure d'un animal, et de toute la machine des parties, avec ceux qui rendent raison de cette même structure par les causes finales. L'un et l'autre est bon, l'un et l'autre peut 20 estre utile, non seulement pour admirer l'artifice du grand ouvrier, mais encor pour découvrir quelque chose d'utile dans la physique et dans la medecine. Et les auteurs qui suivent ces routes differentes, ne deuvroient point se maltraiter. Car je voy que ceux qui s'attachent à expliquer la beauté de la 25 divine anatomie, se moquent des autres qui s'imaginent qu'un mouvement de certaines liqueurs qui paroist fortuit a pû faire une si belle varieté de membres, et traitent ces gens là de temeraires et de profanes. Et ceuxcy au contraire traitent les premiers de simples et de superstitieux, semblables à ces an- 30 ciens qui prenoient les physiciens pour impies, quand ils soû-

33–1 perdre ... quantité] perdre quoyque ce soit de la sienne, et il faudroit admettre quantité

13 voyes ... efficientes] voyes dont l'une va par les causes finales, et l'autre par les causes efficientes

schwindigkeit einzubüßen, und eine Menge anderer derartiger Regeln, die der Bildung eines Systems völlig entgegengesetzt sind. Aber der Beschluß der göttlichen Weisheit, allemal dieselbe Kraft und dieselbe Richtung insgesamt zu bewahren, hat dafür Sorge getragen. Ich finde sogar, daß man manche Wirkungen der Natur in doppelter Weise beweisen kann, und zwar durch die Betrachtung der Wirkursache und außerdem durch die Betrachtung der Zweckursache, indem man sich beispielsweise des göttlichen Beschlusses bedient, seine Wirkung stets auf den bequemsten und bestimmtesten Wegen hervorzubringen, wie ich das an anderer Stelle an den Regeln der Katoptrik und der Dioptrik gezeigt habe und bald noch näher erläutern werde.[47]

Versöhnung beider Wege über die Zweckursachen und über die Wirkursachen, um sowohl diejenigen zufriedenzustellen, welche die Natur mechanisch erklären, wie auch die, welche auf unkörperliche Naturen zurückgreifen

22. Man tut gut daran, diese Bemerkung zu machen, um diejenigen, die die Bildung des ersten Gewebes eines Lebewesens und der ganzen Maschine der Teile mechanisch zu erklären hoffen, mit denjenigen zu versöhnen, die von dieser selben Struktur mittels der Zweckursachen Rechenschaft geben. Beides ist gut, beides kann von Nutzen sein, nicht nur, um die Kunstfertigkeit des großen Werkmeisters zu bewundern, sondern auch, um manches Nützliche in Physik und Medizin zu entdecken. Und die Autoren, die diesen verschiedenen Wegen folgen, sollten einander nicht schlechtmachen. Ich sehe nämlich, daß diejenigen, die sich der Erklärung der Schönheit der göttlichen Anatomie hingeben, sich über die anderen lustig machen, die sich einbilden, daß eine scheinbar zufällige Bewegung gewisser Flüssigkeiten eine so schöne Vielfalt von Gliedern habe hervorbringen können, und sie behandeln sie als Vermessene und Gottesverächter. Diese hingegen behandeln die ersteren als Einfältige und Abergläubische, die jenen Alten gleichen, welche die Physiker für gottlos hielten, weil sie behaupteten, nicht Jupiter donnere,

tenoient que ce n'est pas Jupiter qui tonne, mais quelque matiere qui se trouve dans les nües. Le meilleur seroit de joindre l'une et l'autre consideration, car s'il est permis de se servir d'une basse comparaison, je reconnois et j'exalte l'adresse d'un ouvrier non seulement en monstrant quels desseins il a 5 eus en faisant les pieces de sa machine, mais encor, en expliquant les instrumens dont il s'est servi pour faire chaque piece, sur tout quand ces instrumens sont simples et ingenieusement controuvés. Et Dieu est assez habile artisan pour produire une machine encor plus ingenieuse, mille fois que 10 celle de nostre corps, en ne se servant que de quelques liqueurs assez simples expressement formés en sorte qu'il ne faille que les loix ordinaires de la nature pour les deméler comme il faut à fin de produire un effect si admirable: mais il est vray aussi, que cela n'arriveroit point, si Dieu n'estoit pas 15 auteur de la nature. Cependant je trouve que la voye des causes efficientes, qui est plus profonde en effect et en quelque façon plus immediate et à priori, est en recompense assez difficile, quand on vient au détail, et je croy, que nos philosophes le plus souvent en sont encor bien éloignés. Mais la voye des 20 finales est plus aisée, et ne laisse pas de servir souvent à deviner des verités importantes et utiles qu'on seroit bien long temps à chercher par cette autre route plus physique. Dont l'Anatomie peut fournir des exemples considerables. Aussi tiens-je que Snellius qui est le premier inventeur des regles de 25 la refraction auroit attendu long temps à les trouver, s'il avoit voulu chercher premierement comment la lumiere se forme. Mais il a suivi apparemment la Methode dont les anciens se sont servis pour la catoptrique, qui est en effect par les finales. Car cherchans la voye la plus aisée pour conduire un 30 rayon d'un point donné à un autre point donné par la reflexion d'un plan donné, supposans que c'est le dessein de la nature, ils ont trouvé l'égalité des angles d'incidence et

32–33 supposans ... nature] (supposans ... nature)

sondern irgendeine Materie in den Wolken. Das beste wäre, beide Betrachtungen miteinander zu verbinden; denn wenn es erlaubt ist, sich eines gewöhnlichen Vergleiches zu bedienen, so anerkenne und preise ich die Geschicklichkeit eines Handwerkers nicht allein, indem ich zeige, welche Absichten er hatte, als er die Teile seiner Maschine herstellte, sondern auch, indem ich die Werkzeuge erkläre, deren er sich zur Fertigung eines jeden Teiles bedient hat, vor allem, wenn diese Werkzeuge einfach und geschickt ersonnen sind. Und Gott ist ein hinreichend geschickter Künstler, um eine noch tausendmal geschicktere Maschine als die unseres Körpers herzustellen, indem er sich nur einiger recht einfacher Flüssigkeiten bedient, die ausdrücklich so gebildet sind, daß es nur der gewöhnlichen Naturgesetze bedarf, um sie abzusondern, wie es für die Hervorbringung einer so bewunderungswürdigen Wirkung nötig ist; es ist aber auch wahr, daß sich das nicht ereignen würde, wenn nicht Gott Urheber der Natur wäre. Indessen finde ich, daß der Weg über die Wirkursachen in der Tat tiefgründiger, in gewisser Weise unmittelbarer und a priori ist, dafür aber auch recht schwierig, wenn man in die Einzelheiten geht, und ich glaube, daß unsere Philosophen davon meistens noch sehr weit entfernt sind. Dagegen ist der Weg über die Zweckursachen leichter und dient außerdem oft dazu, wichtige und nützliche Wahrheiten herauszufinden, die man auf jenem anderen, eher physikalischen Wege noch lange hätte suchen müssen. Hierfür kann die Anatomie beachtenswerte Beispiele liefern. So bin ich der Meinung, daß Snellius[48], der erste Entdecker der Lichtbrechungsregeln, noch lange hätte warten müssen, sie zu finden, wenn er zuerst hätte untersuchen wollen, wie das Licht sich bildet. Offenbar ist er aber der Methode gefolgt, die die Alten in der Katoptrik verwendet haben, die in der Tat nach den Zweckursachen verfährt. Sie suchten nämlich nach dem leichtesten Weg, einen Lichtstrahl von einem gegebenen Punkte aus durch die Spiegelung an einer gegebenen Ebene zu einem anderen gegebenen Punkte zu leiten unter der Voraussetzung, das sei die Absicht der Natur; so fanden sie die Gleichheit von Einfalls- und Refle-

de reflexion comme l'on peut voir dans un petit traité d'Heliodore de Larisse, et ailleurs. Ce que M. Snellius, comme je croy, et après luy (quoyque sans rien sçavoir de luy) M. Fermat, ont appliqué plus ingenieusement à la refraction. Car lors que les rayons observent dans les mêmes milieux la même 5 proportion des sinus qui est aussi celle des resistences des milieux, il se trouve que c'est la voye la plus aisée ou du moins la plus determinée, pour passer d'un point donné dans un milieu à un point donné dans un autre. Et il s'en faut beaucoup que la demonstration de ce même theoreme que M. des Car- 10 tes a voulu donner par la voye des efficientes, soit aussi bonne. Au moins y at-il lieu de soubçonner qu'il ne l'auroit jamais trouvée par là, s'il n'avoit rien appris en Hollande de la decouverte de Snellius.

Pour revenir aux substances immaterielles, on explique com- 15 *ment Dieu agit sur l'entendement des esprits, et si on a tousjours l'idée de ce qu'on pense.*

23. J'ay trouvé à propos d'insister un peu sur ces considerations des finales, des natures incorporelles, et d'une cause intelligente avec rapport aux corps, pour en faire connoistre 20 l'usage jusque dans la physique et dans les mathematiques; à fin de purger d'une part la philosophie mecanique de la profanité qu'on luy impute, et de l'autre part d'elever l'esprit de nos philosophes des considerations materielles toutes seules à des meditations plus nobles. Maintenant il sera à propos de 25 retourner des corps aux natures immaterielles et particulierement aux esprits, et de dire quelque chose de la maniere dont Dieu se sert pour les éclairer et pour agir sur eux, où il ne faut point douter, qu'il n'y ait aussi certaines Loix de nature, de quoy je pourrois parler plus amplement ailleurs. 30 Maintenant il suffira de toucher quelque chose des idées, et si nous voyons toutes choses en Dieu, et comment Dieu est

xionswinkel, wie man es aus einer kleinen Abhandlung des Heliodor von Larissa und anderswo ersehen kann.[49] Das haben dann Snellius, wie ich glaube, und nach ihm Fermat (wenngleich ohne etwas von ihm zu wissen) in noch geschickterer Weise auf die Lichtbrechung angewendet.[50] Wenn nämlich die Strahlen in den gleichen Medien das gleiche Verhältnis der Sinuswinkel beibehalten, was auch das Verhältnis der Widerstände in den Medien ist, so zeigt sich, daß dieses der einfachste oder zumindest der bestimmteste Weg ist, um von einem gegebenen Punkte in einem Medium zu einem gegebenen Punkte in einem anderen zu gelangen. Und es fehlt viel daran, daß der Beweis des gleichen Satzes, den Descartes mittels der Wirkursachen hat geben wollen, ebensogut wäre. Zumindest ist man zu dem Verdacht berechtigt, daß er ihn so niemals gefunden hätte, wenn er nicht in Holland etwas von der Entdeckung des Snellius erfahren hätte.[51]

Um auf die immateriellen Substanzen zurückzukommen, erklärt man, wie Gott auf den Verstand der Geister einwirkt, und ob man stets die Idee dessen hat, was man denkt

23. Ich habe es für angebracht gehalten, auf diesen Betrachtungen der Zweckursachen, der unkörperlichen Naturen und einer verständigen Ursache mit Bezug auf die Körper zu bestehen, um deren Gebrauch bis in die Physik und in die Mathematik hinein erkennen zu geben, und damit einerseits die mechanistische Philosophie vom Vorwurf der Profanierung zu reinigen und andererseits den Geist unserer Philosophen von ausschließlich auf die Materie gerichteten Betrachtungen zu edleren Einsichten zu erheben. Jetzt wird es an der Zeit sein, von den Körpern zu den immateriellen Naturen, insbesondere zu den Geistern, zurückzukehren und etwas darüber zu sagen, auf welche Weise Gott sie erleuchtet und auf sie wirkt; man darf nicht daran zweifeln, daß es auch hierfür gewisse Naturgesetze gibt, über die ich an anderer Stelle ausführlicher sprechen könnte. Im Augenblick wird es genügen, kurz etwas über die Ideen zu berühren und darüber, ob wir alles in Gott schauen[52] und inwiefern Gott

nostre lumiere. Or il sera à propos de remarquer que le mauvais usage des idées donne occasion à plusieurs erreurs. Car quand on raisonne de quelque chose, on s'imagine d'avoir une idée de cette chose, et c'est le fondement sur le quel quelques philosophes anciens et nouveaux ont basti une cer- 5 taine demonstration de Dieu, qui est fort imparfaite. Car, disent-ils, il faut bien que j'aye une idée de Dieu ou d'un estre parfait, puisque je pense de luy, et on ne sçauroit penser sans idée; or l'idée de cet estre enferme toutes les perfections, et l'existence en est une, par consequent il existe. Mais comme 10 nous pensons souvent à des chimeres impossibles, par exemple au dernier degré de vistesse, au plus grand nombre, à la rencontre de la conchoide avec sa base ou regle, ce raisonnement ne suffit pas. C'est donc en ce sens, qu'on peut dire, qu'il y a des idées vrayes et fausses, selon que la chose dont il 15 s'agit est possible ou non. Et c'est alors qu'on peut se vanter d'avoir une idée de la chose, lors qu'on est asseuré de sa possibilité. Ainsi l'argument susdit prouve au moins, que Dieu existe necessairement s'il est possible. Ce qui est en effect un excellent privilege de la nature divine, de n'avoir besoin que 20 de sa possibilité ou essence, pour exister actuellement, et c'est justement ce qu' on appelle *Ens a se.*

Ce que c'est qu'une connoissance claire ou obscure; distincte ou confuse; adequate et intuitive; ou suppositive. Definition nominale, reele, causale, essentielle. 25

24. Pour mieux entendre la nature des idées, il faut toucher quelque chose de la varieté des connoissances. Quand je puis reconnoistre une chose parmy les autres, sans pouvoir dire en quoy consistent ses differences ou proprietés, la connoissance est *confuse.* C'est ainsi que nous connoissons quelques fois 30 *clairement*, sans estre en doute en aucune façon, si un poeme, ou bien un tableau est bien ou mal fait, parce qu'il y a un *je ne sçay quoy* qui nous satisfait ou qui nous choque. Mais lors

8 pense de luy] pense à luy
24 adequate ... ou] adequate, ou inadequate, intuitive ou

unser Licht ist.[53] Hier wird zunächst die Bemerkung am Platze sein, daß ein schlechter Gebrauch der Ideen zu etlichen Irrtümern Anlaß gibt.[54] Wenn man sich nämlich etwas überlegt, dann bildet man sich ein, davon eine Idee zu haben, und das ist die Begründung, auf der einige alte und neuere Philosophen einen gewissen Gottesbeweis erbaut haben, der sehr unvollkommen ist.[55] Denn, so sagen sie, ich muß doch wohl eine Idee Gottes oder eines vollkommenen Seins haben, da ich ja daran denke, und man kann doch nicht ohne Idee denken; nun aber schließt die Idee dieses Seins alle Vollkommenheiten ein, und die Existenz ist eine solche. Folglich existiert Gott. Da wir aber oft an unmögliche Hirngespinste denken, beispielsweise an den letzten Grad der Geschwindigkeit, an die größte Zahl, an das Zusammentreffen der Konchoide mit ihrer Basis oder ihrer Regel, so genügt diese Überlegung nicht. In diesem Sinne also kann man sagen, daß es wahre und falsche Ideen gibt, je nachdem, ob der Gegenstand, um den es sich handelt, möglich ist oder nicht. Und dann erst kann man sich rühmen, eine Idee von etwas zu haben, wenn man seiner Möglichkeit versichert ist. So beweist das obengenannte Argument zumindest, daß Gott notwendig existiert, wenn er möglich ist. Das ist in der Tat ein exzellentes Privileg der göttlichen Natur, daß sie nur ihrer Möglichkeit oder ihres Wesens bedarf, um wirklich zu existieren, und eben dies ist es, was man *Ens a se* nennt.

Was eine klare, was eine dunkle, eine deutliche oder undeutliche, eine adäquate und intuitive oder eine Voraussetzungen enthaltende Erkenntnis ist; Nominal-, Real-, Kausal-, Wesens-Definition

24. Um die Natur der Ideen besser zu verstehen, muß etwas über die Vielfalt der Erkenntnisse gesagt werden.[56] Wenn ich ein Ding unter anderen erkennen kann, ohne sagen zu können, worin seine Unterschiede oder Eigenschaften bestehen, so ist die Erkenntnis *undeutlich*. Auf diese Weise erkennen wir manchmal *klar*, ohne irgendwie in Zweifel zu sein, ob ein Gedicht oder ein Gemälde gut oder schlecht ge-

que je puis expliquer les marques que j'ay, la connoissance s'appelle *distincte.* Et telle est la connoissance d'un essayeur, qui discerne le vray or du faux par le moyen de certaines épreuves ou marques qui font la definition de l'or. Mais la connoissance distincte a des degrés, car ordinairement les notions qui 5 entrent dans la definition, auroient besoin elles mêmes de definition et ne sont connues que confusement. Mais lors que tout ce qui entre dans une definition ou connoissance distincte est connu distinctement, jusqu'aux notions primitives, j'appelle cette connoissance *adequate.* Et quand mon esprit com- 10 prend à la fois et distinctement tous les ingrediens primitifs d'une notion, il en a une connoissance *intuitive* qui est bien rare, la pluspart des connoissances humaines n'estant que confuses ou bien *suppositives.* Il est bon aussi de discerner les definitions nominales et reelles, et j'appelle *definition nomi-* 15 *nale,* lors qu'on peut encor douter si la notion definie est possible, comme par exemple, si je dis qu'une vis sans fin est une ligne solide dont les parties sont congruentes ou peuvent inceder l'une sur l'autre; celuy qui ne connoist pas d'ailleurs ce que c'est qu'une vis sans fin, pourra douter si une telle ligne 20 est possible, quoyque en effect ce soit une proprieté reciproque de la vis sans fin, car les autres lignes dont les parties sont congruentes (qui ne sont que la circomference du cercle et la ligne droite), sont *planes*, c'est à dire se peuvent décrire *in plano.* Cela fait voir que toute proprieté reciproque peut 25 servir à une definition nominale; mais lors que la proprieté donne à connoistre la possibilité de la chose elle fait la definition reelle. Et tandis qu'on n'a qu'une definition nominale, on ne se sçauroit asseurer des consequences qu'on en tire; car si elle cachoit quelque contradiction ou impossibilité, on en 30 pourroit tirer des conclusions opposées. C'est pourquoy les verités ne dependent point des noms, et ne sont point arbitraires, comme quelques nouveaux philosophes ont crù. Au

15 reelles, et j'appelle] reelles: j'appelle

macht ist, weil es *ein gewisses Etwas* hat, das uns befriedigt oder Anstoß erregt. Wenn ich aber die Merkmale, die ich habe, erklären kann, so heißt die Erkenntnis *deutlich*. Von dieser Art ist die Kenntnis eines Münzprüfers, der das echte Gold vom falschen mittels gewisser Proben oder Merkmale, welche die Definition des Goldes ausmachen, unterscheidet. Aber die deutliche Erkenntnis hat Grade, denn gewöhnlich bedürfen die in die Definition eingehenden Begriffe selbst wieder der Definition und werden nur undeutlich erkannt. Wenn aber alles, was in eine Definition bzw. in eine deutliche Erkenntnis eingeht, bis zu den anfänglichen Begriffen deutlich erkannt ist, so nenne ich diese Erkenntnis *adäquat*. Und wenn mein Geist zugleich und deutlich alle anfänglichen Bestandteile eines Begriffes erfaßt, so hat er von ihm eine *intuitive* Erkenntnis, die sehr selten ist, da die meisten menschlichen Erkenntnisse nur undeutlich sind oder gar Voraussetzungen enthalten. Auch ist es gut, Nominal- und Realdefinitionen zu unterscheiden. Ich spreche von *Nominaldefinitionen,* wenn man noch zweifeln kann, ob der definierte Begriff möglich ist, beispielsweise wenn ich sage, eine Schraube ohne Ende ist eine dreidimensionale Linie, deren Teile kongruent sind oder miteinander zur Deckung gebracht werden können. Wer nicht schon anderwärts weiß, was eine Schraube ohne Ende ist, kann bezweifeln, ob eine solche Linie möglich ist, wenngleich dies in der Tat eine der endlosen Schraube entsprechende Eigenschaft ist; denn die anderen Linien, deren Teile kongruent sind (das sind nur die Peripherie des Kreises und die gerade Linie), sind flächig, d.h., sie können *in der Ebene* beschrieben werden. Darin zeigt sich, daß jede dem Dinge entsprechende Eigenschaft zu einer Nominaldefinition dienen kann; wenn aber die Eigenschaft die Möglichkeit des Dinges zu erkennen gibt, so bildet sie die Realdefinition. Solange man nichts als eine Nominaldefinition hat, ist man der Folgerungen, die man daraus zieht, nicht sicher; denn wenn sie einen Widerspruch oder eine Unmöglichkeit verbärge, dann könnte man aus ihr entgegengesetzte Schlüsse ziehen. Daher hängen die Wahrheiten nicht von

reste il y a encor bien de la difference entre les definitions reelles, car quand la possibilité ne se prouve que par experience, comme dans la definition du vif argent dont on connoist la possibilité, parce qu'on sçait qu'un tel corps se trouve effectivement, qui est un fluide extre[me]ment pesant 5 et neantmoins assés volatile, la definition est seulement *reelle,* et rien d'avantage; mais lors que la preuve de la possibilité se fait à priori, la definition est encor *causale*, comme lors qu'elle contient la generation possible de la chose. Et quand elle pousse l'analyse à bout jusqu'aux notions primitives, sans 10 rien supposer, qui ait besoin de preuve à priori de sa possibilité, la definition est parfaite ou *essentielle.*

En quel cas nostre connoissance est jointe à la contemplation de l'idée.

25. Or il est manifeste que nous n'avons aucune idée d'une 15 notion, quand elle est impossible. Et lorsque la connoissance n'est que *suppositive,* quand nous aurions l'idée, nous ne la contemplons point, car une telle notion ne se connoist que de la méme maniere que les notions occultement impossibles, et si elle est possible, ce n'est pas par cette maniere de connoistre 20 qu'on l'apprend. Par exemple lors que je pense à mille ou à un chiliogone, je le fais souvent sans en contempler l'idée, comme lors que je dis que mille est dix fois cent, sans me mettre en peine de penser ce que c'est que 10 et 100, parce que je *suppose* de le sçavoir, et ne crois pas d'avoir besoin à pre- 25 sent de m'arrester à le concevoir. Ainsi il pourra bien arriver, comme il arrive en effect assez souvent, que je me trompe à l'égard d'une notion que je suppose ou croy d'entendre, quoyque dans la verité elle soit impossible, ou au moins incompatible avec les autres, aux quelles je la joins. Et soit que 30 je me trompe ou que je ne me trompe point, cette maniere

1 les definitions] les especes des definitions
8 encor *causale*] encor *reelle et causale*
23 comme ... cent] (comme ... cent)

Namen ab und sind nicht willkürlich, wie einige neue Philosophen geglaubt haben.[57] Im übrigen gibt es auch unter Realdefinitionen große Unterschiede; wenn sich nämlich die Möglichkeit nur durch Erfahrung beweist, wie bei der Definition des Quecksilbers, dessen Möglichkeit man kennt, weil man weiß, daß es tatsächlich einen solchen Körper gibt, der eine äußerst schwere und nichtsdestoweniger ziemlich flüchtige Flüssigkeit ist, dann ist die Definition nur eine reale und nichts weiter. Erfolgt der Beweis für die Möglichkeit aber a priori, so ist die Definition auch noch *kausal,* weil sie dann die mögliche Neuentstehung des Dinges enthält. Und wenn die Definition die Analyse bis zu Ende führt, bis zu den anfänglichen Begriffen, ohne etwas vorauszusetzen, was eines apriorischen Beweises seiner Möglichkeit bedarf, so ist die Definition eine vollkommene oder *wesentliche*.[58]

In welchem Falle unsere Erkenntnis sich mit der Schau der Idee verbindet

25. Nun haben wir offenbar keine Idee von einem Begriff, wenn er unmöglich ist. Und wenn die Erkenntnis nur eine *unter Voraussetzungen* ist[59], dann schauen wir die Idee nicht, auch wenn wir eine solche hätten; denn ein solcher Begriff wird in keiner anderen Weise erkannt als die verborgenerweise unmöglichen Begriffe, und wenn er möglich ist, so lernt man das nicht aus dieser Art des Erkennens. Wenn ich beispielsweise an die Zahl Tausend oder an ein Tausendeck denke[60], dann tue ich das oft, ohne die Idee zu schauen, wie wenn ich sage, tausend sei zehn mal hundert, ohne mir die Mühe zu machen zu denken, was 10 und was 100 ist, weil ich *voraussetze,* daß ich das weiß, und glaube, daß ich es im Augenblick nicht nötig habe, es zu begreifen. So könnte es wohl vorkommen, wie es in der Tat ziemlich oft geschieht, daß ich mich hinsichtlich eines Begriffes täusche, den ich voraussetze oder zu verstehen glaube, während er in Wahrheit unmöglich oder wenigstens mit den anderen Begriffen inkompatibel ist, mit denen ich ihn in Verbindung bringe, und ob ich mich nun täusche oder nicht: die voraussetzungsgebun-

suppositive de concevoir demeure la même. Ce n'est donc que lors que nostre connoissance est *claire* dans les notions confuses, ou lors qu'elle est *intuitive* dans les distinctes, que nous en voyons l'idée entiere.

Nous avons en nous toutes les idées; et de la reminiscence de Platon.

26. Pour bien concevoir ce que c'est qu'idée, il faut prevenir une equivocation, car plusieurs prennent l'idée pour la forme ou difference de nos pensées, et de cette maniere nous n'avons l'idée dans l'esprit, qu'entant que nous y pensons, et toutes les fois que nous y pensons de nouveau, nous avons d'autres idées de la même chose, quoyque semblables aux precedentes. Mais il semble que d'autres prennent l'idée pour un objet immediat de la pensée, ou pour quelque forme permanente, qui demeure lorsque nous ne la contemplons point. Et en effect nostre ame a tousjours en elle la qualité de se representer quelque nature ou forme que ce soit, quand l'occasion se presente d'y penser. Et je croy que cette qualité de nostre ame entant qu'elle exprime quelque nature, forme, ou essence, est proprement l'idée de la chose, qui est en nous, et qui est tousjours en nous, soit que nous y pensions ou non. Car nostre ame exprime Dieu et l'univers, et toutes les essences aussi bien que toutes les existences. Cela s'accorde avec nos principes, car naturellement rien ne nous entre dans l'esprit par dehors, et c'est une mauvaise habitude que nous avons, de penser comme si nostre ame recevoit quelques especes messageres et comme si elle avoit des portes et des fenestres. Nous avons dans l'esprit toutes ces formes, et même de tout temps, parce que l'esprit exprime tousjours toutes ses pensées futures, et pense déja confusement à tout ce qu'il pensera jamais distinctement. Et rien ne nous sçauroit estre appris, dont nous n'ayons déja dans l'esprit l'idée, qui est comme la matiere dont cette pensée se forme. C'est ce que Platon a excellement bien consideré, quand il a mis en avant

23–24 avec nos principes] avec mes principes

dene Weise des Begreifens bleibt dieselbe. Nur dann also, wenn unsere Erkenntnis in den undeutlichen Begriffen *klar* oder in den deutlichen Begriffen *intuitiv* ist, sehen wir die gesamte Idee.

Wir haben alle Ideen in uns; von der Wiedererinnerung Platons

26. Um recht zu begreifen, was eine Idee ist, muß man einer Zweideutigkeit vorbeugen; denn manche halten die Idee für die Form oder den Unterschied unserer Gedanken[61], und demnach haben wir in unserem Geiste die Idee nur, sofern wir an sie denken, und jedes Mal, wenn wir von neuem an sie denken, haben wir von demselben Dinge andere, obwohl den früheren gleichartige Ideen. Es scheint aber, daß andere die Idee für einen unmittelbaren Gegenstand des Denkens oder für irgendeine permanente Form halten, die selbst dann bleibt, wenn wir sie nicht schauen. Und in der Tat hat unsere Seele stets die Qualität in sich, eine beliebige Natur oder Form vorzustellen, sobald sich die Gelegenheit bietet, daran zu denken. Ich glaube, daß diese Qualität unserer Seele, sofern sie eine Natur, eine Form oder ein Wesen ausdrückt, eigentlich die Idee des Dinges ist, die in uns ist und allezeit in uns ist, mögen wir nun an sie denken oder nicht. Unsere Seele drückt nämlich Gott und das Universum und alle Wesen ebensogut aus wie alle Existenzen. Das stimmt mit unseren Prinzipien überein, denn auf natürliche Weise tritt nichts von außen in unseren Geist ein, und es ist eine üble Gewohnheit zu denken, unsere Seele empfinge irgendwelche Arten von Botschaften und hätte Türen und Fenster. Wir haben alle diese Formen, und das sogar jederzeit, im Geiste, weil der Geist stets alle seine zukünftigen Gedanken ausdrückt und bereits in undeutlicher Weise an alles denkt, was er jemals deutlich denken wird. Nichts kann uns gelehrt werden, von dem wir nicht schon im Geiste eine Idee hätten, die gleichsam die Materie ist, woraus sich dieser Gedanke bildet. Plato hat das ausgezeichnet betrachtet, als er seine Lehre von der *Wiedererinnerung* vorbrachte[62], die sehr gefestigt ist, wenn

sa *reminiscence*, qui a beaucoup de solidité, pourveu qu'on la prenne bien, qu'on la purge de l'erreur de la preexistence, et qu'on ne s'imagine point que l'ame doit déja avoir sçeu et pensé distinctement autresfois ce qu'elle apprend et pense maintenant. Aussi a-t-il confirmé son sentiment par une belle experience, introduisant un petit garçon, qu'il mene insensiblement à des verités tres difficiles de la Geometrie touchant les incommensurables, sans luy rien apprendre, en faisant seulement des demandes par ordre et à propos. Ce qui fait voir que nostre ame sçait tout cela virtuellement, et n'a besoin que d'animadversion pour connoistre les verités, et par consequent qu'elle a au moins les idées dont ces verités dependent. On peut même dire qu'elle possede déja ces verités, quand on les prend pour les rapports des idées.

Comment nostre ame peut estre comparée à des tablettes vuides, et comment nos notions viennent des sens.

27. Aristote a mieux aimé de comparer nostre ame à des tablettes encor vuides, où il y a place pour écrire, et il a soutenu que rien n'est dans nostre entendement, qui ne vienne des sens. Cela s'accorde d'avantage avec les notions populaires, comme c'est la maniere d'Aristote, au lieu que Platon va plus au fond. Cependant ces sortes de Doxologies ou practicologies peuvent passer dans l'usage ordinaire, à peu près comme nous voyons que ceux qui suivent Copernic ne laissent pas de dire que le soleil se leve et se couche. Je trouve même souvent qu'on leur peut donner un bon sens, suivant le quel elles n'ont rien de faux, comme j'ay remarqué déja de quelle façon on peut dire veritablement, que les substances particulieres agissent l'une sur lautre, et dans ce même sens on peut dire aussi, que nous recevons de dehors des connoissances par le ministere des sens, parce que quelques choses exterieures contiennent ou expriment plus particulierement les

man sie nur richtig nimmt, sie vom Irrtum der Präexistenz reinigt und sich nicht einbildet, die Seele müsse schon andere Male deutlich gewußt und gedacht haben, was sie jetzt lernt und denkt. Er hat seine Einschätzung auch durch ein schönes Experiment bestätigt, indem er einen kleinen Jungen einführt, den er unmerklich zu sehr schwierigen geometrischen Wahrheiten, welche die inkommensurablen Größen betreffen, hinleitet, ohne ihn irgendetwas zu lehren, nur indem er in geordneter und geeigneter Weise Fragen stellt. Das zeigt, daß unsere Seele das alles virtuell weiß, daß sie zur Erkenntnis der Wahrheiten nur der Aufmerksamkeit bedarf und daß sie infolgedessen zumindest diejenigen Ideen hat, von denen diese Wahrheiten abhängen. Man kann sogar sagen, daß sie diese Wahrheiten schon besitzt, wenn man sie als Bezüge der Ideen nimmt.

Inwiefern unsere Seele mit leeren Täfelchen verglichen werden kann, und inwiefern unsere Begriffe den Sinnen entstammen

27. Aristoteles hat unsere Seele lieber mit noch leeren Täfelchen verglichen, auf denen Platz zum Schreiben ist, und er hat behauptet, nichts sei in unserem Verstande, was nicht von den Sinnen komme.[63] Dies paßt eher zu populären Begriffen, wie das ja die Art des Aristoteles ist, während Plato mehr in die Tiefe geht. Indessen mögen diese Arten theoretischer oder praktischer Redensweisen im gewöhnlichen Sprachgebrauch hingehen, etwa so, wie wir sehen, daß die Anhänger des Kopernikus nicht aufhören, davon zu reden, daß die Sonne auf- und untergeht. Ich finde sogar oft, daß man ihnen einen guten Sinn geben kann, nach welchem sie gar nichts Falsches an sich haben, so wie ich schon angemerkt habe, in welchem Sinne man wahrhaftig sagen kann, daß die besonderen Substanzen aufeinander wirken. Und in dem gleichen Sinne kann man auch sagen, daß wir durch den Dienst der Sinne von außen Erkenntnisse empfangen, weil einige äußere Dinge ganz besonders die Gründe enthalten oder ausdrücken, die unsere Seele zu gewissen Gedanken

raisons qui determinent nostre ame à certaines pensées. Mais quand il s'agit de l'exactitude des verités Metaphysiques il est important de reconnoistre l'étendue et l'independance de nostre ame, qui va infiniment plus loin que le vulgaire ne pense, quoyque dans l'usage ordinaire de la vie, on ne luy attribue que ce dont on s'apperçoit plus manifestement, et ce qui nous appartient d'une maniere particuliere, car il n'y sert de rien, d'aller plus avant. Il seroit bon cependant de choisir des termes propres à l'un et à l'autre sens pour eviter l'equivocation. Ainsi ces expressions qui sont dans nostre ame, soit qu'on les conçoive ou non, peuvent estre appellées *idées,* mais celles qu'on conçoit ou forme, se peuvent dire *notions, conceptus.* Mais de quelque maniere qu'on le prenne, il est tousjours faux de dire que toutes nos notions viennent des sens qu'on appelle exterieurs, car celle que j'ay de moy et de mes pensées et par consequent de l'estre, de la substance, de l'action, de l'identité, et de bien d'autres, viennent d'une experience interne.

Dieu seul est l'objet immediat de nos perceptions, qui existe hors de nous, et luy seul est nostre lumiere.

28. Or dans la rigueur de la verité Metaphysique, il n'y a point de cause externe qui agisse sur nous, excepté Dieu seul, et luy seul communique avec nous immediatement en vertu de nostre dependence continuelle. D'où il s'ensuit qu'il n'y a point d'autre objet externe, qui touche nostre ame, et qui excite immediatement nostre perception. Aussi n'avons nous dans nostre ame les idées de toutes choses, qu'en vertu de l'action continuelle de Dieu sur nous, c'est à dire parce que tout effect exprime sa cause, et qu'ainsi l'essence de nostre ame est une certaine expression, imitation ou image de l'essence, pensée et volonté divine, et de toutes les idées qui y sont comprises. On peut donc dire, que Dieu seul est nostre objet im-

23 seul ... nous] seul se communique à nous
30 expression, imitation] expression ou imitation

bestimmen. Wenn es sich aber um die Exaktheit metaphysischer Wahrheiten handelt, dann ist es wichtig, die Ausdehnung und die Unabhängigkeit unserer Seele anzuerkennen, die unendlich viel weiter geht, als der gewöhnliche Mensch denkt, wenngleich man in der Sprache des täglichen Lebens ihr nur das zuspricht, dessen man sich ganz offenbar bewußt ist und das uns in besonderer Weise zugehört; denn es hat keinen Zweck, weiter zu gehen. Indessen wäre es gut, zur Vermeidung von Zweideutigkeiten für den einen und den anderen Sinn je eigene Ausdrücke zu wählen. So könnte man die Ausdrücke, die in unserer Seele sind – mag man sie nun begreifen oder nicht –, *Ideen* nennen, hingegen kann man diejenigen, die man begreift oder bildet, *Begriffe, Konzepte* nennen. Wie man es aber auch nehmen mag: immer ist es falsch zu sagen, daß alle unsere Begriffe von den sogenannten äußeren Sinnen kommen; denn die Begriffe, die ich von mir selbst und von meinen Gedanken und folglich vom Sein, von der Substanz, der Handlung, der Identität und von manchem anderen habe, stammen aus einer inneren Erfahrung.

Gott allein ist der unmittelbare Gegenstand unserer Perzeptionen, er existiert außer uns und ist allein unser Licht

28. Nun gibt es im strengen Sinne der metaphysischen Wahrheit keine äußere, auf uns einwirkende Ursache, Gott allein ausgenommen; und er kommuniziert mit uns unmittelbar, kraft unserer kontinuierlichen Abhängigkeit. Daraus folgt, daß es keinen anderen äußeren Gegenstand gibt, der unsere Seele berührt und unmittelbar unsere Perzeption erregt. Auch haben wir in unserer Seele die Ideen aller Dinge nur kraft der immerwährenden Einwirkung Gottes auf uns, d. h. weil jede Wirkung ihre Ursache ausdrückt, und weil so das Wesen unserer Seele ein gewisser Ausdruck, eine Nachahmung, oder ein Bild des göttlichen Wesens, Denkens und Willens und aller darin enthaltenen Ideen ist. Man kann also sagen, daß allein Gott der unmittelbare Gegenstand außer uns ist, und daß wir alle Dinge durch ihn sehen. Wenn wir

mediat hors de nous, et que nous voyons toutes choses par luy, par exemple lors que nous voyons le soleil et les astres, c'est Dieu qui nous en a donné et qui nous en conserve les idées, et qui nous determine à y penser effectivement, par son concours ordinaire, dans le temps que nos sens sont disposés 5 d'une certaine maniere, suivant les loix qu'il a establies. Dieu est le soleil et la lumiere des ames, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*. Et ce n'est pas d'aujourdhuy qu'on est dans ce sentiment. Après la Sainte écriture et les Peres, qui ont tousjours esté plustost pour Platon 10 que pour Aristote, je me souviens d'avoir remarqué autresfois, que du temps des Scholastiques, plusieurs ont crû que Dieu est la lumiere de l'ame, et selon leur maniere de parler, *intellectus agens animae rationalis*. Les Averroistes l'ont tourné dans un mauvais sens, mais d'autres, parmy lesquels 15 je croy que Guillaume de S. Amour Docteur de Sorbonne s'est trouvé, et plusieurs Theologiens mystiques l'ont pris d'une maniere digne de Dieu et capable d'elever l'ame à la connoissance de son bien.

Cependant nous pensons immediatement par nos propres 20 *idées, et non par celles de Dieu.*

29. Cependant je ne suis pas dans le sentiment de quelques habiles philosophes, qui semblent soutenir que nos idées mêmes sont en Dieu, et nullement en nous. Cela vient à mon avis de ce qu'ils n'ont pas assez consideré encor ce que nous 25 venons d'expliquer icy touchant les substances, ny toute l'étendue et independance de nostre ame, qui fait qu'elle enferme tout ce qui luy arrive, et qu'elle exprime Dieu et tous les estres possibles et actuels, comme un effect exprime sa cause. Aussi est ce une chose inconcevable que je pense par 30 les idées d'autruy. Il faut bien aussi que l'ame soit affectée effectivement d'une certaine maniere, lors qu'elle pense à quelque chose, et il faut qu'il y aye en elle par avance non seu-

16–17 Amour ... s'est] Amour s'est
28 et ... tous] et avec luy tous

beispielsweise die Sonne und die Sterne sehen, so ist es Gott, der uns ihre Ideen gegeben hat und sie in uns bewahrt, der uns durch seine gewöhnliche Mitwirkung dazu bestimmt, tatsächlich an sie zu denken in der Zeit, da unsere Sinne den von ihm aufgestellten Gesetzen gemäß in gewisser Weise dazu disponiert sind. Gott ist die Sonne und das Licht der Seelen, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*[64], und dieser Ansicht ist man nicht erst seit heute. Ich erinnere mich, schon wiederholt darauf hingewiesen zu haben, daß nach der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, die stets mehr für Platon als für Aristoteles waren, zur Zeit der Scholastiker manche geglaubt haben, Gott sei das Licht der Seele und – ihrer Ausdrucksweise entsprechend – *intellectus agens animae rationalis.*[65] Die Averroisten haben diesen Sinn verkehrt, andere aber, darunter – wie ich glaube – Wilhelm von St. Amour und mehrere mystische Theologen, haben es in einer Weise verstanden, die Gottes würdig und geeignet ist, die Seele zur Erkenntnis ihres Guten zu erheben.[66]

Indessen denken wir unmittelbar durch die uns eigenen Ideen und nicht durch diejenigen Gottes

29. Indessen bin ich nicht der Meinung einiger fähiger Philosophen, die zu behaupten scheinen, daß unsere Ideen selbst in Gott seien und überhaupt nicht in uns.[67] Das kommt meines Erachtens daher, weil sie nicht genügend betrachtet haben, was wir hier zuvor über die Substanzen erklärt haben, noch die ganze Ausdehnung und Unabhängigkeit unserer Seele, kraft deren sie alles, was ihr begegnet, einschließt und Gott und alle möglichen und wirklichen Seienden ausdrückt, wie eine Wirkung ihre Ursache ausdrückt. Auch ist es unbegreiflich, daß ich durch die Ideen eines anderen denke. Außerdem muß die Seele wohl tatsächlich in gewisser Weise affiziert sein, wenn sie an etwas denkt, und sie muß von vornherein nicht nur die passive Macht haben, auf diese Weise, die schon ganz bestimmt sein muß, affiziert werden zu können, sondern sie muß auch eine akti-

lement la puissance passive de pouvoir estre affectée ainsi, la quelle est déja toute determinée, mais encor une puissance active, en vertu de la quelle il y a tousjours eu dans sa nature des marques de la production future de cette pensée, et des dispositions à la produire en son temps. Et tout cecy enveloppe 5 déja l'idée comprise dans cette pensée.

Comment Dieu incline nostre ame, sans la necessiter, qu'on n'a point de droit de se plaindre; qu'il ne faut pas demander pourquoy Judas peche, puisque cette action libre est comprise dans sa notion, mais seulement pourquoy Judas le pecheur est 10 *admis à l'existence preferablement à quelques autres personnes possibles. De l'imperfection originale avant le peché, et des degrés de la grâce.*

30. Pour ce qui est de l'Action de Dieu sur la volonté humaine, il y a quantité de considerations assez difficiles, qu'il 15 seroit long de poursuivre icy. Neantmoins voicy ce qu'on peut dire en gros. Dieu en concourant à nos actions, ordinairement ne fait que suivre les loix, qu'il a establies, c'est à dire il conserve et produit continuellement nostre estre en sorte, que les pensées nous arrivent spontainement ou librement dans l'or- 20 dre que la notion de nostre substance individuelle porte, dans laquelle on pouvoit les prevoir de toute eternité. De plus en vertu du decret qu'il a fait que la volonté tendroit tousjours au bien apparent, en exprimant ou imitant la volonté de Dieu sous des certains respects particuliers à l'egard des quels ce 25 bien apparent a tousjours quelque chose de veritable, il determine la nostre au choix de ce qui paroist le meilleur, sans la necessiter neantmoins. Car absolument parlant, elle est dans l'indifference entant qu'on l'oppose à la necessité, et elle a le pouvoir de faire autrement ou de suspendre encor tout à fait 30 son action; l'un et l'autre parti estant et demeurant possible. Il depend donc de l'ame de se precautionner contre les surprises des apparences par une ferme volonté de faire des reflexions, et de ne point agir ny juger en certaines rencontres,

12 l'imperfection originale] l'imperfection ou limitation originale

ve Macht haben, kraft deren es in ihrer Natur immer schon Merkmale für die zukünftige Hervorbringung dieses Gedankens gibt und Dispositionen, ihn zu seiner Zeit hervorzubringen. Und dies alles hüllt bereits die in diesem Gedanken enthaltene Idee ein.

Wie Gott unsere Seele geneigt macht, ohne sie zu nötigen, so daß man kein Recht hat, sich zu beklagen; man darf nicht fragen, warum Judas sündigt, weil diese freie Handlung in seinem Begriffe enthalten ist, sondern nur, warum der Sünder Judas bevorzugt vor anderen möglichen Personen zur Existenz zugelassen ist. Von der ursprünglichen Unvollkommenheit vor der Sünde und von den Graden der Gnade

30. Was die Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen betrifft, so gibt es eine Menge recht schwieriger Betrachtungen, die hier zu verfolgen zu weit führen würde. Nichtsdestoweniger kann man darüber in groben Zügen folgendes sagen: Indem Gott bei unseren Handlungen in der gewöhnlichen Weise mitwirkt, folgt er nur den von ihm etablierten Gesetzen, d.h. er bewahrt unser Sein und bringt es kontinuierlich hervor, und zwar so, daß uns die Gedanken spontan oder frei in derjenigen Ordnung begegnen, die der Begriff unserer individuellen Substanz trägt, in welchem man sie von aller Ewigkeit her voraussehen konnte. Kraft seines Beschlusses, daß der Wille immer das ihm gut Scheinende erstreben soll, indem er den Willen Gottes in gewissen besonderen Hinsichten ausdrückt und nachahmt, wonach das gut Scheinende immer etwas Wahrhaftiges enthält, bestimmt er ferner unseren Willen zur Wahl dessen, was das Beste scheint, ohne ihn jedoch zu nötigen. Denn absolut gesprochen befindet er sich in der Gleichgültigkeit, sofern man diese der Notwendigkeit entgegensetzt[68] und sofern sie die Macht hat, auch anderes zu tun oder sein Handeln noch ganz in der Schwebe zu lassen; beides ist und bleibt möglich. Es hängt also von der Seele ab, sich vor Überraschungen der Erscheinungen in acht zu nehmen, durch den festen Willen, Reflexionen anzustellen und bei gewissen Aufeinandertreffen

qu'après avoir bien meurement deliberé. Il est vray cependant et même il est asseuré de toute eternité, que quelque ame ne se servira pas de ce pouvoir dans une telle rencontre. Mais qui en peut mais? et se peut elle plaindre que d'elle même? Car toutes ces plaintes après le fait sont injustes, quand elles au- 5 roient esté injustes avant le fait. Or cette ame un peu avant que de pecher auroit elle bonne grace de se plaindre de Dieu, comme s'il la determinoit au peché. Les determinations de Dieu en ces matieres estant des choses qu'on ne sçauroit prevoir, d'où sçait elle qu'elle est determinée à pecher [sinon] lors 10 qu'elle peche déja effectivement? Il ne s'agit que de ne pas vouloir, et Dieu ne sçauroit proposer une condition plus aisée et plus juste; aussi tous les juges sans chercher les raisons qui ont disposé un homme à avoir une mauvaise volonté, ne s'arrestent qu'à considerer combien cette volonté est mauvaise. 15 Mais peutestre, qu'il est asseuré de toute eternité, que je pecheray? Répondés vous vous même: peut estre que non. Et sans songer à ce que vous ne sçauriés connoistre, et qui ne vous peut donner aucune lumiere, agissés suivant vostre devoir que vous connoissés. Mais, dira quelque autre, d'où vient, 20 que cet homme fera asseurement ce peché, la réponse est aisée, c'est qu'autrement ce ne seroit pas cet homme. Car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas, dont la notion ou idée que Dieu en a, contient cette action future libre. Il ne reste donc que cette question, pourquoy un tel Judas le 25 traistre qui n'est que possible dans l'idée de Dieu, existe actuellement. Mais à cette question il n'y a point de reponse à attendre icy bas, si ce n'est qu'en general on doit dire, que puisque Dieu a trouvé bon qu'il existât, non obstant le peché qu'il prevoyoit, il faut que ce mal se recompense avec usure 30 dans l'univers, que Dieu en tirera un plus grand bien, et qu'il se trouvera en somme que cette suite des choses dans la quelle l'existence de ce pecheur est comprise, est la plus parfaite

1 bien meurement] bien et meurement
10–11 pecher [sinon] lors qu'elle] pecher, sinon lors qu'elle
21 peché, la] peché? La

weder zu handeln noch zu urteilen, bevor nicht alles gut erwogen ist. Es ist allerdings wahr und sogar seit aller Ewigkeit sicher, daß manche Seele sich dieser ihrer Macht bei einem solchen Aufeinandertreffen nicht bedienen wird. Aber wer kann dafür, und kann sie einen anderen als sich selbst anklagen? Denn alle diese Klagen danach sind ungerecht, wenn sie vor der Tat ungerecht gewesen wären. Nun hätte sich eine solche Seele, kurz bevor sie sündigte, über Gott beklagen dürfen, als wenn er sie zur Sünde bestimmte. In solchen Dingen sind die Bestimmungen Gottes nicht vorauszusehen; woher also weiß sie, daß sie zum Sündigen bestimmt ist, wenn sie nicht schon tatsächlich sündigt? Es handelt sich nur darum, nicht zu wollen, und Gott könnte keine leichtere und gerechtere Bedingung einräumen. So suchen denn auch die Richter nicht nach den Gründen, die einen Menschen dazu disponiert haben, einen schlechten Willen zu haben, sondern sie befassen sich nur mit der Betrachtung, wieviel Schlechtes in diesem Willen ist. Aber vielleicht ist es von Ewigkeit her sicher, daß ich sündigen werde? Gebt euch selbst die Antwort: vielleicht auch nicht; und ohne darüber nachzugrübeln, was ihr nicht erkennen könnt und euch kein Licht geben kann, handelt nach eurer Pflicht, die ihr kennt. Aber, so wird ein anderer sagen, woher kommt es, daß dieser Mensch mit Sicherheit diese Sünde begehen wird? Die Antwort ist leicht: weil er sonst nicht dieser Mensch wäre.[69] Gott nämlich sieht von aller Zeit her, daß es einen gewissen Judas geben wird, dessen Begriff oder Idee, die Gott von ihm hat, diese künftige freie Handlung enthält. Es bleibt also nur die Frage, warum ein solcher Judas, der Verräter, der nur in der Idee Gottes möglich ist, wirklich existiert. Auf diese Frage aber darf man hienieden keine Antwort erwarten, man darf höchstens allgemein sagen, daß, da es Gott gefallen hat, daß er ungeachtet der vorhergesehenen Sünde existiert, sich dieses Übel im Universum mit Zinsen bezahlt machen muß, daß Gott daraus ein größeres Gut gewinnen und sich insgesamt zeigen wird, daß diese Folge der Dinge, worin die Existenz dieses Sünders enthalten ist, die vollkommenste unter allen

parmy toutes les autres façons possibles. Mais d'expliquer tousjours l'admirable oeconomie de ce choix, cela ne se peut pendant que nous sommes voyageurs dans ce monde. C'est assez de le sçavoir, sans le comprendre. Et c'est icy qu'il est temps de reconnoistre *altitudinem divitiarum*, la profondeur 5 et l'abyme de la divine sagesse, sans chercher un detail qui enveloppe des considerations infinies. On voit bien cependant que Dieu n'est pas la cause du mal. Car non seulement après la perte de l'innocence des hommes le peché originel s'est emparé de l'ame; mais encor auparavant il y avoit une limitation 10 ou imperfection originale connaturelle à toutes les creatures, qui les rend peccables ou capables de manquer. Ainsi il n'y a pas plus de difficulté à l'egard des supralapsaires, qu'à l'egard des autres. c'est à quoy se doit reduire à mon avis le sentiment de S. Augustin et d'autres auteurs, que la racine du mal est dans 15 le neant, c'est à dire dans la privation ou limitation des creatures, à la quelle Dieu remedie gracieusement par le degré de perfection qu'il luy plaist de donner. Cette grace de Dieu soit ordinaire ou extraordinaire a ses degrés et ses mesures, elle est tousjours efficace en elle même pour produire un certain ef- 20 fect proportionné, et de plus elle est tousjours suffisante non seulement pour nous garantir du peché, mais même pour produire le salut, en supposant que l'homme s'y joigne par sa volonté, mais elle n'est pas tousjours suffisante à surmonter les inclinations de l'homme, car autrement il ne tiendroit plus à 25 rien, et cela est reservé à la seule grace absolument efficace qui est tousjours victorieuse.

Des motifs de l'election, de la foy preveue, de la science moyenne, du decret absolu. Et que tout se reduit à la raison pourquoy Dieu a choisi pour l'existence, une telle personne possible, dont 30

3 dans ce monde] *vom Schreiber ausgelassen*
23–24 s'y ... mais] s'y joigne par ce qui est de luy; mais
27 victorieuse.] victorieuse, soit qu'elle le soit par elle même, ou par la congruité des circomstances.
30 choisi pour l'existence] choisi et resolu d'admetter à l'existence

anderen möglichen Weisen ist. Man kann aber die bewundernswerte Ökonomie dieser Wahl niemals erklären, solange wir Reisende in dieser Welt sind; es ist genug, daß wir um sie wissen, ohne sie zu begreifen. Hier ist es an der Zeit, *altitudinem divitiarum*[70] anzuerkennen, die Tiefe und den Abgrund der göttlichen Weisheit, ohne nach einer Einzelheit zu forschen, die endlose Betrachtungen einhüllt. Man sieht indessen wohl, daß Gott nicht die Ursache des Übels ist. Denn nicht nur hat sich nach dem Verlust der menschlichen Unschuld die Erbsünde der Seele bemächtigt, sondern auch schon vorher gab es eine allen Geschöpfen als solchen natürliche ursprüngliche Begrenztheit oder Unvollkommenheit, die sie zu sündigen und zu fehlen fähig macht. Daher gibt es hinsichtlich der Supralapsarier[71] keine größere Schwierigkeit als hinsichtlich der anderen; und darauf muß man meines Erachtens die Meinung von Augustinus[72] und anderen Autoren zurückführen, daß die Wurzel des Übels im Nichts liege, d.h. im Mangel oder in der Begrenztheit der Geschöpfe, welcher Gott gnädig abhilft durch den Grad der Vollkommenheit, den zu geben ihm beliebt. Diese Gnade Gottes, mag sie nun ordentlich oder außerordentlich sein, hat ihre Grade und Maße; sie ist an sich selbst immer wirksam genug, um eine gewisse verhältnismäßige Wirkung hervorzubringen, und überdies ist sie immer zureichend, nicht nur, um uns vor Sünde zu bewahren, sondern sogar, um das Heil hervorzubringen, indem sie voraussetzt, daß sich der Mensch durch seinen Willen damit verbinde. Aber sie reicht nicht immer aus, um die Neigungen des Menschen zu überwinden, denn sonst würde er von nichts mehr abhängen, und das ist einzig der absolut wirksamen Gnade vorbehalten, die stets siegreich ist.

Über Beweggründe der Auswahl, des vorhersehenden Glaubens, der vermittelnden Wissenschaft[73]*, des absoluten Beschlusses, und daß alles sich zurückführt auf den Grund, weshalb Gott eine solche mögliche Person zur Existenz ausgewählt hat, deren Begriff eine solche Folge von Gnaden und freien*

la notion enferme une telle suite de graces et d'actions libres. Ce qui fait cesser tout d'un coup les difficultés.

31. Enfin les graces de Dieu sont des graces toutes pures, sur les quelles les creatures n'ont rien à pretendre. Pourtant comme il ne suffit pas pour rendre raison du choix de Dieu, 5 qu'il a fait dans la dispensation de ces graces de recourir à la prevision absolue ou conditionnelle des actions futures des hommes, il ne faut pas aussi s'imaginer des decrets absolus, qui n'ayent aucun motif raisonnable. Pour ce qui est de la foy ou des bonnes œuvres prevûs, il est tres vray que Dieu n'a 10 eleus que ceux dont il prevoyoit la foy et la charité, *quos se fide donaturum praescivit,* mais la même question revient pourquoy Dieu donnera aux uns plustost qu'aux autres, la grace de la foy ou des bonnes œuvres. Et quand à cette science de Dieu, qui est la prevision non pas de la foy et des bons 15 actes, mais de leur matiere et predisposition ou de ce que l'homme y contribueroit de son costé (puisqu'il est vray qu'il y a de la diversité du costé des hommes, là où il y en a du costé de la grace, et qu'en effect il faut bien que l'homme (quoyqu'il ait besoin d'estre excité au bien) y agisse aussi), il 20 semble à plusieurs qu'on pourroit dire que Dieu voyant ce que l'homme feroit sans la grace, ou assistance extraordinaire, ou au moins ce qu'il y aura de son costé faisant abstraction de la grace; pourroit se resoudre à donner la grace à ceux dont les dispositions naturelles seroient les meilleures ou au moins 25 les moins imparfaites ou moins mauvaises. Mais quand cela seroit, on peut dire que ces dispositions naturelles, autant qu'elles sont bonnes, sont encor l'effect d'une grace bien qu'ordinaire, Dieu ayant avantagé les uns plus que les autres; et puisqu'il sçait bien que ces avantages naturels qu'il donne 30 serviront de motif à la grace ou assistance extraordinaire, suivant cette doctrine, n'est il pas vray qu'enfin le tout se reduit

20 quoyqu'il ... bien) y agisse aussi, il] quoyqu'il aye besoin d'estre excité au bien et converti y agisse aussi par après) il

Handlungen einschließt, was sofort die Schwierigkeiten beseitigt

31. Schließlich sind die Gnaden Gottes ganz reine Gnaden, auf welche die Geschöpfe keinen Anspruch haben: doch wie es, um die Wahl Gottes zu rechtfertigen, die er in der Austeilung seiner Gnaden trifft, nicht zureicht, auf die absolute oder bedingte Vorhersicht der künftigen Handlungen der Menschen zurückzugehen, so darf man sich auch nicht einbilden, es gäbe absolute Beschlüsse, die überhaupt keinen vernünftigen Beweggrund hätten. Was den Glauben oder die Vorhersicht guter Werke anbetrifft, so ist es durchaus wahr, daß Gott nur diejenigen ausgewählt hat, deren Glauben und Nächstenliebe er vorhersah, *quos se fide donatorum praescivit*[74]; aber wieder erhebt sich dieselbe Frage, weshalb Gott den einen mehr als den anderen die Gnade des Glaubens oder der guten Werke gibt. Und was jene Wissenschaft Gottes betrifft, welche die Vorhersicht nicht des Glaubens und der guten Taten ist, sondern ihrer Materie und Prädisposition oder dessen, was der Mensch seinerseits dazu beiträgt (denn es besteht auf seiten des Menschen durchaus eine Verschiedenheit, wie es auch auf Seiten der Gnade eine solche gibt, und es ist in der Tat erforderlich, daß der Mensch, obgleich er zum Guten angeregt werden muß, auch in dieser Weise handelt), so scheint es manchen, man könne sagen: Da Gott sehe, was der Mensch ohne die Gnade oder ohne einen außergewöhnlichen Beistand täte oder wenigstens, was es – abgesehen von der Gnade – auf seiner Seite gäbe, daß Gott beschließen könne, denjenigen die Gnade zu geben, deren natürliche Dispositionen die besten oder zumindest die am wenigsten unvollkommenen oder schlechtesten sind. Wenn das aber so wäre, dann kann man sagen, daß diese natürlichen Dispositionen, sofern sie gute sind, auch die Wirkung einer – wenn auch nicht außerordentlichen – Gnade sind, da Gott die einen mehr als die anderen bevorzugt hat; und da er sehr wohl weiß, daß diese natürlichen Vorzüge, die er gibt, der Gnade oder dem außerordentlichen Beistand (nach dieser Lehre) als Beweggrund dienen werden, ist es dann nicht wirklich so,

entierement à sa misericorde? Je croy donc (puisque nous ne sçavons pas, combien ou comment Dieu a egard aux dispositions naturelles, dans la dispensation de la grace) que le plus exact et le plus seur est de dire, suivant nos principes, et comme j'ay déja remarqué, qu'il faut qu'il aye parmy les 5 estres possibles la personne de Pierre ou de Jean dont la notion ou idée contient toute cette suite de graces ordinaires et extraordinaires et tout le reste de ses evenemens avec leur circomstances, et qu'il a plû à Dieu de la choisir parmy une infinité d'autres personnes egalement possibles, pour exister 10 actuellement, après quoy il semble qu'il n'y a plus rien à demander et que toutes les difficultés evanouissent. Car quant à cette seule et grande demande pourquoy il a plû à Dieu de la choisir, parmy tant d'autres personnes possibles, il faut estre bien deraisonnable, pour ne se pas contenter des raisons ge- 15 nerales, que nous avons données, dont le detail nous passe. Ainsi au lieu de recourir à un decret absolu, qui estant sans raison est deraisonnable, ou à des raisons qui n'achevent point de resoudre la difficulté, et ont besoin d'autres raisons, le meilleur sera de dire conformement à S. Paul, qu'il y a cer- 20 taines grandes raisons de sagesse ou de congruité inconnues aux mortels et fondées sur l'ordre general, dont le but est la plus grande perfection de l'univers, que Dieu a observées. C'est a quoy reviennent les motifs de la gloire de Dieu, et de la manifestation de sa justice aussi bien que de sa misericorde, 25 et enfin cette profondeur immense des richesses dont le même S. Paul avoit l'ame ravie.

Utilité de ces principes en matiere de pieté et de religion.

32. Au reste il semble que les pensées que nous venons d'expliquer, particulierement le principe de la perfection des 30

20–21 a certaines] a pour cela certaines

25–26 misericorde, et enfin] misericorde et generalement de ses perfections; et enfin

30 d'expliquer ... principe] d'expliquer, et particulierement le grand principe

daß schließlich das Ganze völlig auf seine Barmherzigkeit reduziert wird? Daher glaube ich (da wir nicht wissen, wie weit oder in welcher Weise Gott bei der Austeilung der Gnade auf die natürlichen Dispositionen Rücksicht nimmt), daß es am genauesten und sichersten ist, entsprechend unseren Prinzipien – und wie ich schon bemerkt habe – zu sagen, daß es unter den möglichen Seienden die Person des Petrus oder des Johannes geben muß, deren Begriff oder Idee diese ganze Folge der ordentlichen und außerordentlichen Gnaden und alle übrigen Ereignisse samt ihren Umständen enthält, und daß es Gott gefallen habe, aus einer unendlichen Zahl anderer gleichermaßen möglicher Personen gerade diese auszuwählen, wirklich zu existieren: hiernach scheint es, daß es nichts mehr zu fragen gibt und alle Schwierigkeiten verschwinden. Denn was jene einzige und große Frage betrifft, weshalb es Gott gefallen hat, aus so vielen anderen möglichen Personen eine zu wählen, so muß man sehr unvernünftig sein, wollte man sich nicht mit den von uns angegebenen allgemeinen Gründen zufriedengeben, deren Einzelheiten uns entgehen. Statt also auf einen absoluten Beschluß zurückzugehen, der, da er keinen vernünftigen Grund hat, unvernünftig ist, oder auf Gründe, welche die Schwierigkeit nicht beheben und weiterer Gründe bedürfen, wird es das beste sein, in Übereinstimmung mit Paulus zu sagen[75], daß es gewisse große Gründe der Weisheit oder der Gnade gibt, welche Gott befolgt hat, die den Sterblichen unbekannt und in der allgemeinen Ordnung begründet sind, deren Ziel die größte Vollkommenheit des Universums ist. Hierauf fußen alle Beweggründe der Ehre Gottes, der Manifestation seiner Gerechtigkeit wie auch seiner Barmherzigkeit und schließlich jene unermeßliche Tiefe des Reichtums, welche die Seele eben dieses Paulus entzückt hat.

Nützlichkeit dieser Prinzipien für Frömmigkeit und Religion

32. Im übrigen scheinen die soeben erklärten Gedanken, insbesondere das Prinzip der Vollkommenheit des göttlichen Wirkens und der Begriff der Substanz, der alle ihre Ereig-

operations de Dieu, et la notion de la substance qui enferme tous ses evenemens avec toutes leur circomstances, bien loin de nuire, servent à confirmer la religion, à dissiper des difficultés tres grandes, à enflammer les ames d'un amour divin, et à elever les esprits à la connoissance des substances incor- 5 porelles, bien plus que les Hypotheses, qu'on a veues jusqu'icy. Car on voit fort clairement que toutes les autres substances dependent de Dieu comme les pensées emanent de nostre substance; que Dieu est tout en tous, et comment il est uni intimement à toutes les creatures, à mesure neantmoins de 10 leur perfection; que c'est luy qui seul les determine par son influence, et si agir est determiner immediatement, on peut dire en ce sens dans le langage de Metaphysique, que Dieu seul opere sur moy, et seul me peut faire du bien ou du mal, les autres substances ne contribuant qu'à la raison de ces de- 15 terminations, à cause que Dieu ayant egard à toutes, partage ses bontés et les oblige de s'accommoder entre elles. Aussi Dieu seul fait la liaison ou la communication des substances et c'est par luy que les phenomenes des uns se rencontrent et s'accordent avec ceux d'autres, et par consequent qu'il y a de 20 la realité dans nos perceptions. Mais dans la practique on attribue l'action aux raisons particulieres dans le sens que j'ay expliqué cy dessus, parce qu'il n'est pas necessaire de faire tousjours mention de la cause universelle dans les cas particuliers. On voit aussi que toute substance a une parfaite spon- 25 taneité (qui devient liberté dans les substances intelligentes), que tout ce qui luy arrive est une suite de son idée ou de son estre, et que rien ne la determine excepté Dieu seul. Et c'est pour cela qu'une personne dont l'esprit estoit fort relevé et dont la sainteté est reverée, avoit coustume de dire, que l'ame 30 doit souvent penser comme s'il n'y avoit que Dieu et elle au monde. Or rien ne fait comprendre plus fortement l'immortalité, que cette independance et cette étendue de l'ame, qui la

1 et la] et celuy de la
9 et comment il] et qu'il
11 determine par] determine au dehors par

nisse samt ihren Umständen einschließt, weit davon entfernt, der Religion zu schaden; vielmehr dienen sie zu ihrer Festigung, zur Beseitigung sehr großer Schwierigkeiten, zur Entflammung der Seelen in göttlicher Liebe und der Erhebung der Geister zur Erkenntnis der unkörperlichen Substanzen – weit mehr als alle bisher bekannten Hypothesen. Denn man sieht sehr klar, daß alle anderen Substanzen so von Gott abhängen wie die Gedanken aus unserer Substanz hervorgehen, daß Gott alles in allen ist[76] und wie er mit allen Geschöpfen – allerdings nach dem Maße ihrer Vollkommenheit – innig vereint ist, daß er allein sie durch seinen Einfluß bestimmt; und wenn Handeln unmittelbar Bestimmen heißt, dann kann man in diesem Sinne in der Sprache der Metaphysik sagen, daß allein Gott auf mich einwirkt und daß er allein mir Gutes oder Böses tun kann, während die anderen Substanzen nur zur Vernunft dieser Bestimmungen beitragen, weil Gott, der auf alle Rücksicht nimmt, seine Güte verteilt und sie nötigt, sich einander zu anzupassen. Gott allein bewirkt auch die Verknüpfung oder Kommunikation der Substanzen, und durch ihn kommt es, daß die Phänomene der einen auf die der anderen treffen und ihnen entsprechen, und daß es folglich in unseren Perzeptionen Realität gibt. Aber in der Praxis schreibt man das Handeln in dem obenerklärten Sinne besonderen Gründen zu[77], da es nicht nötig ist, in den besonderen Fällen stets die universale Ursache zu erwähnen. Ferner sieht man, daß jede Substanz eine vollkommene Spontanität hat (die bei den verständigen Substanzen Freiheit wird), daß alles, was ihr geschieht, eine Folge ihrer Idee oder ihres Seins ist, und daß nichts als Gott allein sie bestimmt. Daher pflegte eine Person von sehr hohen Geistesgaben und verehrter Heiligkeit zu sagen, die Seele müsse oft denken, es gäbe auf der Welt nur Gott und sie.[78] Nun läßt nichts die Unsterblichkeit stärker verstehen, als diese Unabhängigkeit und Ausdehnung der Seele, die sie absolut vor allen äußeren Dingen schützt, da sie allein ihre ganze Welt macht und sich mit Gott zufriedengibt: und es ist auch unmöglich, daß sie ohne Vernichtung zugrunde geht,

met absolument à couvert de toutes les choses exterieures, puisqu'elle seule fait tout son monde, et se suffit avec Dieu; et il est aussi impossible qu'elle perisse sans annihilation, qu'il est impossible que le monde (dont elle est une expression vivante, perpetuelle) se detruise luy même; aussi n'est il pas possible que les changemens de cette masse étendue qui est appellée nostre corps, fassent rien sur l'ame, ny que la dissipation de ce corps detruise ce qui est indivisible.

Explication de l'union de l'ame et du corps, qui a passé pour inexplicable ou pour miraculeuse et de l'origine des perceptions confuses.

33. On voit aussi l'éclaircissement inopiné de ce grand mystere *de l'union de l'ame et du corps*, c'est à dire comment il arrive que les passions et les actions de l'un sont accompagnées des actions et passions ou bien des phenomenes convenables de l'autre. Car il n'y a pas moyen de concevoir que l'un aye de l'influence sur l'autre, et il n'est pas raisonnable de recourir simplement à l'operation extraordinaire de la cause universelle dans une chose ordinaire et particuliere. Mais en voicy la veritable raison: nous avons dit, que tout ce qui arrive à l'ame et à chaque substance, est une suite de sa notion, donc l'idée même ou essence de l'ame porte que toutes ses apparences ou perceptions luy doivent naistre *(sponte)* de sa propre nature, et justement en sorte qu'elles répondent d'elles mêmes à ce qui arrive dans tout l'univers, mais plus particulierement et plus parfaitement à ce qui arrive dans le corps qui luy est affecté, parce que c'est en quelque façon et pour un temps, suivant le rapport des autres corps au sien, que l'ame exprime l'estat de l'univers. Ce qui fait connoistre encor, comment nostre corps nous appartient sans estre neantmoins attaché à nostre essence. Et je croy que les personnes qui sçavent mediter jugeront avantageusement

9–10 Explication ... miraculeuse] Explication du commerce de l'ame et du corps qui a passé pour inexplicable ou pour miraculeux;
12 éclaircissement inopiné de] l'éclaircissement de

wie es unmöglich ist, daß die Welt (deren lebendiger, immerwährender Ausdruck sie ist) sich selbst zerstört; desgleichen ist es nicht möglich, daß die Veränderungen jener ausgedehnten Masse, die unser Körper genannt wird, der Seele irgendetwas ausmachen, oder daß der Zerfall dieses Körpers das zerstört, was unteilbar ist.

Erklärung der Vereinigung von Seele und Körper, die als unerklärbar oder wunderbar gegolten hat, und vom Ursprung der undeutlichen Perzeptionen

33. Hier findet man auch eine unerwartete Erklärung des großen Geheimnisses der *Vereinigung von Seele und Körper,* d.h. dafür, wie es kommt, daß Leiden und Handeln des einen von Handeln und Leiden des anderen bzw. von damit übereinstimmenden Phänomenen des anderen begleitet werden. Denn es gibt kein Mittel zu begreifen, daß das eine einen Einfluß auf das andere ausübt, und es ist nicht vernünftig, bei einem gewöhnlichen und besonderen Ding einfach auf die außergewöhnliche Einwirkung der universalen Ursache zurückzugehen. Der wahre Grund dafür ist jedoch dieser: Wir haben gesagt, daß alles, was der Seele und jeder Substanz geschieht, aus ihrem Begriffe folgt; daher bringt die Idee selbst oder das Wesen der Seele es mit sich, daß alle ihre Erscheinungen oder Perzeptionen (*spontan*) ihrer eigenen Natur entstammen müssen, und zwar gerade so, daß sie von sich aus dem entsprechen, was im ganzen Universum geschieht, insbesondere und vollkommener jedoch dem, was sich in dem ihr bestimmten Körper ereignet; denn die Seele drückt in irgendeiner Art und Weise und für eine bestimmte Zeit den Zustand des Universums aus, gemäß der Beziehung der anderen Körper zu ihrem eigenen. Dies läßt auch erkennen, inwiefern unser Körper uns zugehört, ohne doch an unser Wesen gebunden zu sein. Und ich glaube, daß diejenigen Personen, die sich aufs Nachdenken verstehen, gerade deshalb unsere Prinzipien günstig beurteilen werden, weil sie leicht sehen können, worin die Vereinigung von Seele und Körper besteht, die auf jedem anderen Wege unerklärbar scheint.

de nos principes pour cela même, qu'ils pourront voir aisement, en quoy consiste l'union de l'ame et du corps qui paroist inexplicable par toute autre voye. On voit aussi que les perceptions de nos sens, lors mêmes qu'elles sont claires, doivent necessairement contenir quelque sentiment confus, car 5 comme tous les corps de l'univers sympathisent, le nostre reçoit l'impression de tous les autres, et comme nos sens nous renoncent tout, il n'est pas possible que nostre ame puisse attendre à tout en particulier; c'est pourquoy nos sentimens confus sont le resultat d'une varieté de perceptions, qui est 10 tout à fait infinie. Et c'est à peu près comme le murmure confus qu'entendent ceux qui approchent du rivage de la mer, vient de l'assemblage des repercussions des vagues innumerables. Or si de plusieurs perceptions (qui ne s'accordent point à en faire une) il n'y a aucune qui excelle par dessus les 15 autres, et si elles font à peu prés des impressions egalement fortes ou egalement capables de determiner l'attention de l'ame, elle ne s'en peut appercevoir que confusement.

De la difference des Esprits et des autres substances, ames, ou formes substantielles, et que l'immortalité qu'on demande 20 *importe le souvenir.*

34. C'est une chose que je n'entreprends pas de determiner, si les corps sont des substances, (à parler dans la rigueur Metaphysique), ou si ce ne sont que des phenomenes veritables comme est l'arc en ciel, ny par consequent s'il y a des 25 substances, ames, ou formes substantielles, qui ne soyent pas intelligentes. Mais supposant que les corps sont des substances, et qu'ils ont des formes substantielles, et que les bestes ont des ames, on est obligé d'avouer, que ces ames et ces formes substantielles ne sçauroient entierement perir non plus 30

2 l'union ... corps] la connexion qu'il y a entre l'ame et le corps
8–9 comme ... tout] quoyque nos sens se rapportent à tout,
27–28 Mais ... substances] Supposant que les corps qui font *unum per se*, comme l'homme, sont des substances

Man sieht auch, daß die Perzeptionen unserer Sinne, selbst wenn sie klar sind, notwendig eine undeutliche Empfindung enthalten müssen; denn da alle Körper des Universums sympathetisch verbunden sind, erhält unser Körper einen Eindruck von allen anderen, und da unsere Sinne uns mit allem verbinden, ist es nicht möglich, daß unsere Seele auf alles im besonderen achten kann. Deshalb sind unsere undeutlichen Empfindungen das Ergebnis einer in der Tat unendlichen Vielfalt von Perzeptionen. So etwa kommt das undeutliche Geplätscher, das die sich dem Meeresstrand Nähernden vernehmen, von der Häufung des Zurückpralls unzähliger Wogen. Wenn so bei vielen Perzeptionen (die gar nicht zu einer einzigen zusammenstimmen) keine über die anderen herausragt, und wenn sie Eindrücke hervorrufen, die etwa gleich stark sind oder die Aufmerksamkeit der Seele in gleichem Maße bestimmen können, dann kann sie sich ihrer nur undeutlich bewußt werden.

Über den Unterschied der Geister von den anderen Substanzen, Seelen oder substantiellen Formen und daß für die verlangte Unsterblichkeit die Erinnerung wichtig ist

34. Ich werde es nicht unternehmen zu bestimmen, ob die Körper – um mit metaphysischer Strenge zu sprechen – Substanzen sind, oder ob sie nur wahrhafte Phänomene sind wie der Regenbogen und folglich auch nicht, ob es Substanzen, Seelen oder substantielle Formen gibt, die nicht verständig sind. Setzt man jedoch, daß die Körper Substanzen sind und daß sie substantielle Formen und die Tiere Seelen haben, so ist man genötigt einzugestehen, daß diese Seelen und diese substantiellen Formen ebensowenig völlig vergehen können wie – nach der Einschätzung anderer Philosophen – die

que les atomes ou parties de la matiere dans le sentiment des autres philosophes; car aucune substance ne perit, quoyqu'elle puisse devenir tout autre. Elles expriment aussi tout l'univers, quoyque plus imparfaitement que les esprits. Mais la principale difference est, qu'elles ne connoissent pas ce 5 qu'elles sont, ny ce qu'elles font, et par consequent ne pouvant faire des reflexions, elles ne sçauroient decouvrir des verités. C'est aussi faute de reflexion sur elles mêmes qu'elles n'ont point de qualité morale, d'où vient, que passant par mille transformations, à peu près, comme nous voyons, 10 qu'une chenille se change en papillon, c'est autant pour la morale ou practique, comme si on disoit qu'elles perissent, et on le peut mêmes dire physiquement, comme nous disons, que les corps perissent par leur corruption. Mais l'ame intelligente, connoissant ce qu'elle est, et pouvant dire ce *moy*, qui 15 dit beaucoup, ne demeure pas seulement et subsiste Metaphysiquement, bien plus que les autres, mais elle demeure encor la même moralement et fait le même personnage. Car c'est le souvenir, ou la connoissance de ce *moy*, qui la rend capable de chastiment et de recompense. Aussi l'immortalité 20 qu'on demande dans la morale, et dans la religion, ne consiste pas dans cette subsistance perpetuelle toute seule qui convient à toutes les substances, car sans le souvenir de ce qu'on a esté, elle n' auroit rien de souhaittable. Supposons que quelque particulier doive devenir tout d'un coup Roy de 25 la Chine, mais à condition d'oublier ce qu'il a esté, comme s'il venoit de naistre tout de nouveau; n'est ce pas autant dans la practique, ou quant aux effects dont on se peut appercevoir, que s'il devoit estre aneanti, et qu'un Roy de la Chine devoit estre creé dans le même instant à sa place? Ce que ce particu- 30 lier n'a aucune raison de souhaitter.

1 ou parties] ou des dernieres parties
8 verités] verités necessaires et universelles

Atome oder die Teile der Materie; denn keine Substanz vergeht, wenngleich sie ganz anders werden kann. Auch diese Substanzen drücken das ganze Universum aus, wenn auch unvollkommener als die Geister. Der Hauptunterschied aber ist, daß sie weder erkennen, was sie sind noch was sie tun, und infolgedessen keine Reflexionen anstellen und keine Wahrheiten entdecken können. Mangels der Reflexion auf sich selbst haben sie auch gar keine moralische Qualität; daher kommt es, daß ihr Durchlaufen von beinahe tausend Transformationen – wenn wir etwa sehen, daß eine Raupe sich in einen Schmetterling verwandelt – moralisch oder praktisch ebensogut heißt, daß sie vergehen; und man kann das sogar im physischen Sinne sagen, wie wir ja sagen, daß die Körper durch ihr Verwesen zugrunde gehen. Aber die verständige Seele, die erkennt, was sie ist, und die das Wort *Ich* sagen kann, was sehr viel sagt, hat Dauer und Bestand in viel größerem Maße als die anderen, nicht nur im metaphysischen Sinne, sondern sie bleibt auch im moralischen Sinne dieselbe und macht dieselbe Person aus. Denn die Erinnerung oder die Erkenntnis dieses *Ich* befähigt sie zu Strafe und Belohnung.[79] Auch die Unsterblichkeit, die man in Moral und Religion verlangt, besteht nicht einzig in dieser unaufhörlichen Fortdauer, worin alle Substanzen übereinstimmen; denn ohne die Erinnerung daran, was man gewesen ist, hätte sie nichts Wünschenswertes.[80] Setzen wir einmal, irgend jemand sollte plötzlich König von China werden, aber unter der Bedingung, zu vergessen, was er gewesen ist, so, als würde er von neuem geboren; bedeutet das nicht praktisch oder in bezug auf die Wirkungen, deren man sich bewußt werden kann, beinahe soviel als ob er vernichtet und als ob in demselben Augenblicke ein König von China statt seiner erschaffen werden sollte? Dies zu wünschen hat dieser Jemand gar keinen Grund.

Excellence des Esprits, et que Dieu les considere preferablement aux autres creatures. Que les Esprits expriment plustost Dieu que le monde, mais que les autres substances expriment plustost le monde que Dieu.

35. Mais pour faire juger par des raisons naturelles, que Dieu conservera tousjours non seulement nostre substance, mais encor nostre personne, c'est à dire le souvenir et la connoissance de ce que nous sommes (quoyque la connoissance distincte en soit quelques fois suspendue dans le sommeil et dans les defaillances), il faut joindre la Morale à la Metaphysique, c'est à dire il ne faut pas seulement considerer Dieu comme le principe et la cause de toutes les substances et de tous les Estres, mais encor comme chef de toutes les personnes ou substances intelligentes, et comme Monarque absolu de la plus parfaite Cité ou Republique, qui est celle de l'univers, composée de tous les Esprits ensemble, luy même estant aussi bien le plus accompli de tous les Esprits, qu'il est le plus grand de tous les estres. Car asseurement les Esprits sont ou les seules substances qui se trouvent au monde (en cas que les corps ne sont que des phenomenes veritables) ou bien ils sont au moins les plus parfaites. Car toute la nature, fin, vertu et fonction des substances n'estant que d'exprimer Dieu et l'univers, comme il a esté assez expliqué, il n'y a pas lieu de douter, que les substances qui l'expriment avec connoissance de ce qu'elles font, et qui sont capables de connoistre des grandes verités à l'egard de Dieu et de l'univers, ne l'expriment mieux sans comparaison que ces natures qui sont ou brutes et incapables de connoistre des verités, ou tout à fait destituées de sentiment et de connoissance; et la differen-

1 Esprits, et que] Esprits: que
3 substances expriment] substances simples, expriment
14 comme Monarque] comme le Monarque
15 Republique, qui est] Republique, telle qu'est
16 ensemble, luy] ensemble, Dieu luy
21 sont ... toute] sont les plus parfaits, et qui expriment le mieux la Divinité. Et toute

Exzellenz der Geister und daß Gott sie bevorzugt vor allen anderen Geschöpfen betrachtet; daß die Geister eher Gott als die Welt, daß die anderen Substanzen jedoch eher die Welt als Gott ausdrücken[81]

35. Um aber aus natürlichen Gründen zu dem Urteil zu gelangen, daß Gott allemal nicht nur unsere Substanz, sondern auch unsere Person bewahren wird, d.h. die Erinnerung und die Erkenntnis dessen, was wir sind (obwohl die deutliche Erkenntnis manchmal im Schlafe und in Ohnmächten ausgeschaltet wird), muß man die Moral mit der Metaphysik verbinden; d.h. man muß Gott nicht nur als das Prinzip und die Ursache aller Substanzen und aller Seienden betrachten, sondern auch als Oberhaupt aller Personen oder verständigen Substanzen und als den absoluten Monarchen des vollkommensten Staates oder Gemeinwesens[82], der das Universum ist, das sich aus allen Geistern zusammensetzt, unter denen Gott selbst der vollendetste Geist ist, so, wie er das hervorragendste aller Seienden ist: denn sicherlich sind die Geister die einzigen Substanzen, die sich auf der Welt finden (im Fall, daß die Körper nur wahrhafte Phänomene sind), jedenfalls sind sie die vollkommensten. Denn die ganze Natur der Substanzen, ihr Zweck, ihr Vermögen und ihre Funktion besteht nur darin, Gott und das Universum auszudrücken, wie es schon zur Genüge erklärt worden ist. So gibt es keinen Grund, daran zu zweifeln, daß diejenigen Substanzen, die ihn mit der Erkenntnis dessen, was sie tun, ausdrücken und die in der Lage sind, die großen Wahrheiten bezüglich Gottes und des Universums zu erkennen, ihn unvergleichlich besser ausdrücken als diejenigen Naturen, die entweder niedere Tiere sind und unfähig zum Erkennen von Wahrheiten, oder völlig ohne Empfindung und Erkenntnis;

ce est aussi grande que celle qu'il y a entre le miroir et celuy qui voit. Et comme Dieu luy même est le plus grand et le plus sage des Esprits, il est aisé de juger, que les Estres avec lesquels il peut pour ainsi dire entrer en conversation et même en societé en leur communiquant ses sentimens et ses volontés d'une maniere particuliere, et en telle sorte qu'ils puissent connoistre et aimer leur bienfaiteur, le doivent toucher infiniment plus que le reste des choses, qui ne peuvent passer que pour les instrumens des Esprits. Comme nous voyons que toutes les personnes sages font infiniment plus d'estat d'un homme, que de quelque autre chose quelque precieuse qu'elle soit; et il semble que la plus grande satisfaction, qu'une ame qui d'ailleurs est contente, peut avoir, c'est de se voir aimée des autres. Quoyque à l'egard de Dieu, il y aye cette difference, que sa gloire et nostre culte ne sçauroit rien adjouter à sa satisfaction, la connoissance des creatures n'estant qu'une suite de sa souveraine et parfaite felicité bien loin d'en estre en partie la cause. Cependant ce qui est bon et raisonnable dans les Esprits finis, se trouve eminemment en luy; et comme nous louerions un Roy, qui aimeroit mieux de conserver la vie d'un homme, que du plus pretieux et plus rare de ses animaux, nous ne deuvons point douter que le plus éclairé et le plus juste de tous les Monarques ne soit dans le même sentiment.

Dieu est le Monarque de la plus parfaite republique composée de tous les esprits, et la felicité de cette cité de Dieu est son principal dessein.

36. En effect les Esprits sont les substances les plus perfectionnables, et leur perfections ont cela de particulier qu'elles s'entrempechent le moins, ou plustost qu'elles s'entraident, car les plus vertueux pourront seuls estre les plus parfaits amis;

1 difference est] difference entre les substances intelligentes, et celles qui ne le sont point, est
13 avoir, c'est de] avoir est de
18 loin d'en estre] loin d'y contribuer ou d'en estre

der Unterschied ist ebensogroß wie der, der zwischen einem Spiegel besteht und jemandem, der sieht. Und da Gott selbst der hervorragendste und weiseste der Geister ist, so kann man leicht schließen, daß die Seienden, mit denen er sozusagen ins Gespräch, ja sogar in Gesellschaft treten kann, indem er ihnen seine Einschätzungen und seinen Willen in besonderer Weise mitteilt, in solcher Weise, daß sie fähig sind, ihren Wohltäter zu erkennen und zu lieben, ihn unendlich viel mehr berühren als die übrigen Dinge, die nur als Werkzeuge der Geister gelten können. So sehen wir, daß alle Weisen einen Menschen unendlich viel höher einschätzen als irgendein anderes Ding, wie kostbar es auch sein mag; und es hat den Anschein, daß die größte Zufriedenheit, die eine im übrigen zufriedene Seele haben kann, die ist, sich von anderen geliebt zu sehen. Obgleich bei Gott der Unterschied darin besteht, daß seine Ehre und unsere Verehrung seiner Zufriedenheit nichts hinzufügen können, da die Erkenntnis der Geschöpfe nichts anderes ist als eine Folge seiner höchsten und vollkommenen Glückseligkeit und weit davon entfernt, zum Teil ihre Ursache zu sein. Was indessen gut und vernünftig bei den endlichen Geistern ist, findet sich bei ihm in eminenter Weise; und wie wir einen König loben würden, der lieber das Leben eines Menschen bewahren möchte als das des kostbarsten und seltensten seiner Tiere, so dürfen wir nicht im geringsten daran zweifeln, daß der aufgeklärteste und gerechteste aller Monarchen dieselbe Einschätzung verdient.

Gott ist der Monarch der vollkommensten, aus allen Geistern zusammengesetzten Republik, und die Glückseligkeit dieses Gottesstaates ist seine Hauptabsicht

36. In der Tat sind die Geister die im höchsten Maße vervollkommnungsfähigen Substanzen, und ihre Vollkommenheiten bestehen im besonderen darin, daß sie sich gegenseitig am wenigsten hindern, oder vielmehr, daß sie einander unterstützen; denn allein die Tugendhaftesten können die vollkommensten Freunde sein: woraus offenbar folgt, daß Gott,

d'où il s'ensuit manifestement, que Dieu qui va tousjours à la plus grande perfection en general, aura le plus de soin des esprits, et leur donnera non seulement en general, mais mêmes à chacun en particulier le plus de perfection que l'harmonie universelle sçauroit permettre. On peut même dire que Dieu, 5 entant qu'il est un esprit, est l'origine des existences, autrement s'il manquoit de volonté pour choisir le meilleur, il n'y auroit aucune raison pour qu'un possible existât preferablement aux autres. Ainsi la qualité que Dieu a d'estre Esprit luy même, va devant toutes les autres considerations qu' il 10 peut avoir à l'egard des creatures; les seuls esprits sont faits à son image, et quasi de sa race ou comme enfans de la maison, puisqu'eux seuls le peuvent servir librement et agir avec connoissance à l'imitation de la nature divine. Un seul esprit vaut tout un Monde, puisqu'il ne l'exprime pas seulement, 15 mais le connoist aussi, et s'y gouverne à la façon de Dieu. Tellement qu'il semble quoyque toute substance exprime tout l'univers, que neantmoins les autres substances expriment plustost le monde que Dieu, mais que les Esprits expriment plustost Dieu que le monde. Et cette nature si noble des 20 Esprits, qui les approche de la divinité autant qu'il est possible aux simples creatures, fait que Dieu tire d'eux infinement plus de gloire, que du reste des Estres ou plustost les autres estres ne donnent que de la matiere aux esprits pour le glorifier. C'est pourquoy cette qualité morale de Dieu, qui le rend 25 le Seigneur ou Monarque des Esprits le concerne pour ainsi dire personellement d'une Maniere toute singuliere. C'est en cela qu'il s'humanise, qu'il veut bien souffrir des anthropologies, et qu'il entre en societé avec nous, comme un Prince avec ses sujets, et cette consideration luy est si chere que l'heureux 30 fleurissant estat de son Empire, qui consiste dans la plus grande felicité possible des habitans, devient la supreme de ses loix. Car la felicité est aux personnes ce que la perfection est aux estres. Et si le premier principe de l'existence du monde phy-

9 qualité ... estre] qualité de Dieu, qu'il a d'estre
30–31 l'heureux fleurissant] l'heureux et fleurissant

der die größte Vollkommenheit im allgemeinen beabsichtigt, sich am meisten um die Geister kümmern und ihnen nicht nur im allgemeinen, sondern sogar jedem im besonderen soviel Vollkommenheit verleihen wird, wie es die universale Harmonie gestattet. Man kann sogar sagen, daß Gott, insofern er ein Geist ist, der Ursprung der Existenzen ist; andernfalls gäbe es, wenn es ihm am Willen fehlte, das Beste zu wählen, keinen Grund dafür, weshalb ein Mögliches vorzugsweise vor den anderen existierte. Daher geht die Qualität Gottes, selbst Geist zu sein, allen anderen Betrachtungen, die er bezüglich der Geschöpfe haben kann, vor: einzig die Geister sind nach seinem Bilde gemacht und gleichsam seines Stammes oder wie Kinder dieses Hauses[83], da sie allein frei dienen und in Nachahmung der göttlichen Natur mit Erkenntnis handeln können. Ein einziger Geist gilt für eine ganze Welt, da er sie nicht nur ausdrückt, sondern sie auch erkennt, und er sich in ihr nach der Weise Gottes selbst regiert. Obgleich jede Substanz das ganze Universum ausdrückt, scheint es doch so zu sein, daß nichtsdestoweniger die anderen Substanzen eher die Welt ausdrücken als Gott, während die Geister eher Gott ausdrücken als die Welt. Und diese so edle Natur der Geister, die sie der Gottheit so weit nähert, wie es einfachen Geschöpfen überhaupt möglich ist, macht, daß Gott aus ihnen unendlich mehr Ehre gewinnt als aus den übrigen Seienden, oder vielmehr: die anderen Seienden liefern den Geistern nur die Materie, um ihn zu ehren. Deshalb betrifft diese moralische Qualität Gottes, die ihn zum Herrn oder Monarchen der Geister macht, ihn sozusagen persönlich in einer ganz einzigartigen Weise. Hier vermenschlicht er sich, hier will er gerne Anthropomorphismen leiden, und hier tritt er in Gesellschaft mit uns wie ein Fürst mit seinen Untertanen. Und diese Betrachtung ist ihm so teuer, daß der glücklich blühende Zustand seines Reiches, der in der größtmöglichen Glückseligkeit seiner Einwohner besteht, zum obersten seiner Gesetze wird. Denn für die Personen ist die Glückseligkeit das, was die Vollkommenheit für die Seienden ist. Und wenn das erste Prinzip der Existenz der physischen Welt der Beschluß ist, ihr das Höchst-

sique est le decret de luy donner le plus de perfection qu'il se peut, le premier dessein du monde moral, ou de la Cité de Dieu qui est la plus noble partie de l'univers, doit estre d'y répandre le plus de felicité, qu'il sera possible. Il ne faut donc point douter que Dieu n'ait ordonné tout en sorte que les Esprits non seulement puissent vivre tousjours, ce qui est immanquable, mais encor qu'ils conservent tousjours leur qualité morale, à fin que sa Cité ne perde aucune personne, comme le Monde ne perd aucune substance. Et par consequent ils sçauront tousjours ce qu'ils sont, autrement ils ne seroient susceptibles de recompense ny de chastiment, ce qui est pourtant de l'essence d'une Republique, mais sur tout de la plus parfaite où rien ne sçauroit estre negligé. Enfin Dieu estant en même temps le plus juste et le plus debonnaire des Monarques, et ne demandant que la bonne volonté pourveu qu'elle soit sincere et serieuse, ses sujets ne sçauroient souhaitter une meilleure condition, et pour les rendre parfaitement heureux, il veut seulement qu'on l'aime.

Jesus Christ a decouvert aux hommes le mystere et les loix admirables du Royaume des Cieux et la grandeur de la supreme felicité que Dieu prepare à ceux qui l'aiment.

37. Les anciens philosophes ont fort peu connu ces importantes verités, Jesus Christ seul les a divinement bien exprimées et d'une maniere si claire et si familiere, que les esprits les plus grossiers les ont concues, aussi son Evangile a changé entierement la face des choses humaines; il nous a donné à connoistre le Royaume des cieux ou cette parfaite Republique des Esprits qui merite le titre de Cité de Dieu, dont il nous a decouvert les admirables loix. Luy seul a fait voir combien Dieu nous aime, et avec quelle exactitude il a pourveu à tout ce qui nous touche; qu'ayant soin des passereaux il ne negligera pas les creatures raisonnables qui luy sont infiniment plus cheres; que tous les cheveux de nostre teste sont comptés; que le ciel et la terre periront plustost que la parole de Dieu et ce qui appartient à l'oeconomie de nostre salut soit changé; que Dieu a plus d'egard à la moindre des

maß an Vollkommenheit zu verleihen, dann muß die erste Absicht in der moralischen Welt oder dem Gottesstaate, welcher der vornehmste Teil des Universums ist, die sein, in ihm die größtmögliche Glückseligkeit zu verbreiten. Also darf man nicht daran zweifeln, daß Gott alles so angeordnet hat, daß die Geister nicht nur immer leben können, was unausbleiblich ist, sondern auch, daß sie immer ihre moralische Qualität bewahren, damit sein Staat keine Person verliert, so wie die Welt keine Substanz verliert. Infolgedessen werden sie immer wissen, was sie sind, sonst wären sie nicht fähig, Belohnung und Strafe zu empfangen, was doch zum Wesen einer Republik – zumal der vollkommensten – gehört, in der nichts vernachlässigt werden kann. Da Gott schließlich zugleich der gerechteste und der mildeste Monarch ist, und da er nichts fordert als den guten Willen, wenn er nur ehrlich und ernst ist, so können sich seine Untertanen keine bessere Bedingung wünschen; um sie vollkommen glücklich zu machen, will er nur, daß man ihn liebt.

Jesus Christus hat den Menschen das Geheimnis und die bewundernswerten Gesetze des Himmelreiches und die Größe der höchsten Glückseligkeit entdeckt, die Gott denen bereitet, die ihn lieben

37. Die alten Philosophen haben diese wichtigen Wahrheiten sehr wenig gekannt. Jesus Christus allein hat sie göttlich und in einer so klaren und allgemeinverständlichen Weise ausgedrückt, daß auch die ungeschliffensten Geister sie begriffen haben. Auch hat sein Evangelium das Antlitz der menschlichen Dinge völlig verwandelt. Er hat uns das Himmelreich zu erkennen gegeben oder jene vollkommene Republik der Geister, die die Bezeichnung des Gottesstaates verdient und dessen bewundernswerte Gesetze er uns entdeckt hat; er allein hat uns gezeigt, wie sehr Gott uns liebt und mit welcher Genauigkeit er für alles, was uns berührt, gesorgt hat.[84] Er zeigte, daß Gott, da er für Spatzen sorgt, die vernünftigen Geschöpfe, die ihm unendlich teurer sind, nicht vernachlässigen wird; daß alle Haare unseres Hauptes gezählt

ames intelligentes qu'à toute la Machine du Monde; que nous ne devons point craindre ceux qui peuvent détruire les corps, mais ne sçauroient nuire aux ames, puisque Dieu seul les peut rendre heureuses ou malheureuses, et que celles des justes sont dans sa main à couvert de toutes les revolutions de l'univers, rien ne pouvant agir sur elles que Dieu seul, qu'aucune de nos actions est oubliée, que tout est mis en ligne de compte, jusqu'aux paroles oisives, et jusqu'à une cuillerée d'eau bien employée; enfin que tout doit reussir pour le plus grand bien des bons; que les justes seront comme des soleils, et que ny nos sens ny nostre esprit, n'a jamais rien gousté d'approchant de la felicité que Dieu prepare à ceux qui l'aiment.

sind; daß eher Himmel und Erde vergehen werden als daß sich Gottes Wort und das, was zu unserer Heilsökonomie gehört, änderte; daß Gott sich um die geringste der verständigen Seelen mehr kümmert als um die ganze Maschine der Welt; daß wir diejenigen nicht im mindesten fürchten sollen, die die Körper zerstören, den Seelen hingegen nicht schaden können, weil Gott allein sie glücklich oder unglücklich machen kann; daß der Gerechten Seelen in seiner Hand vor allen Revolutionen des Universums geschützt sind, da nichts auf sie einwirken kann als Gott allein; daß keine unserer Handlungen vergessen wird; daß alles in Rechnung gestellt wird, bis hin zu müßigen Worten und bis zu einem in rechter Weise verwendeten Becher Wassers; endlich, daß alles zum größten Wohle der Guten geraten muß, daß die Gerechten sein werden wie Sonnen, und daß weder unsere Sinne noch unser Geist je etwas gekostet haben, was der Glückseligkeit gleichkäme, die Gott denen bereitet, die ihn lieben.

LA MONADOLOGIE

1. *La Monade* dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est à dire, sans parties. [Theod. § 10.]

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou *aggregatum* des simples.

3. Or là, ou il n'y a point de parties, il n'y a ni étendüe, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les veritables Atomes de la Nature et en un mot les Elemens des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune màniére concevable par laquelle une substance simple puisse perir naturellement.

5. Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne sçauroit être formée par composition.

6. Ainsi on peut dire, que les Monades ne sçauroient commencer, ni finir, que tout d'un coup, c'est à dire, elles ne sçauroient commencer que par creation, et finir que par annihilation; au lieu, que ce qui est composé, commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moïen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être alterée, ou changée dans son interieur par quelque autre creature; puisqu'on n'y sçauroit rien transposer, ni concevoir en elle aucùn mouvement interne, qui puis-

MONADOLOGIE

1. *Die Monade*, von der wir im folgenden sprechen werden, ist nichts anderes als eine einfache Substanz, welche in die Zusammengesetzten eingeht; einfach, das heißt ohne Teile.

2. Einfache Substanzen muß es geben, weil es Zusammengesetzte gibt; denn das Zusammengesetzte ist nichts anderes als eine Anhäufung oder ein *Aggregat* von Einfachen.

3. Dort, wo es keine Teile gibt, gibt es weder Ausdehnung noch Gestalt, noch mögliche Teilbarkeit. Es sind diese Monaden die wahrhaften Atome der Natur und, kurz gesagt, die Elemente der Dinge.

4. Man muß zudem keine Auflösung befürchten, und es ist keine Weise begreifbar, durch die eine einfache Substanz auf natürliche Weise vergehen könnte.

5. Aus demselben Grund gibt es auch keine Weise, wodurch eine einfache Substanz auf natürliche Weise anfangen könnte, da sie nicht durch Zusammensetzung gebildet werden kann.

6. So läßt sich sagen, daß die Monaden nur auf einen Schlag anfangen und enden können, d.h. sie können nur durch Schöpfung anfangen und durch Vernichtung enden; während das, was zusammengesetzt ist, durch Teile anfängt oder endet.

7. Es gibt auch kein Mittel zu erklären, wie eine Monade verwandelt oder in ihrem Inneren durch irgendein anderes Geschöpf verändert werden kann; denn man kann keine Bewegung auf sie übertragen, noch in ihr irgendeine innere

se être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans; comme cela se peut dans les composés, où il y a du changement entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidens ne sçauroient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisoient autres fois les especes sensibles des scholastiques. Ainsi ni substance, ni accident peut entrer de dehors dans une Monade.

8. Cependant il faut que les Monades ayent quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differoient point par leurs qualités, il n'y auroit point de moïen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses; puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrediens simples; et les Monades étant sans qualités, seroient indistinguables l'une de lautre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité: et par consequent le plein étant supposé, chaque lieu ne recevroit toûjours dans le mouvement, que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indistinguable de l'autre. [Préface*** 2b.]

9. Il faut même, que chaque Monade soit differente de chaque autre. Car il n'y a jamais dans la nature deux Etres, qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une difference interne, ou fondée sur une denomination intrinseque.

10. Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujêt au changement, et par consequent la Monade creée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.

Bewegung begreifen, die darin hervorgerufen, gelenkt, vergrößert oder verkleinert werden könnte; wie das in den Zusammengesetzten sein kann, wo es Veränderungen zwischen den Teilen gibt. Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas in sie hineintreten oder sie verlassen könnte. Die Akzidenzen können sich weder von den Substanzen lösen, noch außerhalb ihrer herumwandeln, wie es einmal die *species sensibilis* der Scholastiker taten. So kann weder Substanz noch Akzidenz von außen in eine Monade eintreten.

8. Gleichwohl müssen die Monaden einige Qualitäten haben, sonst wären sie nicht einmal Seiende. Und wenn die einfachen Substanzen sich nicht durch ihre Qualitäten unterschieden, gäbe es kein Mittel, sich einer Veränderung in den Dingen bewußt zu werden, denn was in dem Zusammengesetzten ist, kann nur aus den einfachen Zutaten kommen; Monaden ohne Qualitäten wären untereinander ununterscheidbar, da sie sich in der Quantität ebensowenig unterscheiden: Bei vorausgesetzter Fülle würde folglich jeder Ort in der Bewegung immer nur das Äquivalent dessen erhalten, was er empfangen hat; und ein Zustand der Dinge wäre vom anderen ununterscheidbar.

9. Es ist sogar erforderlich, daß jede Monade von jeder anderen unterschieden sei. Denn es gibt in der Natur niemals zwei Seiende, die vollkommen eins wie das andere wären und wo es nicht möglich wäre, einen inneren oder auf einer intrinsischen Bezeichnung gegründeten Unterschied zu finden.

10. Ich nehme als zugestanden an, daß jedes geschaffene Seiende der Veränderung unterliegt und folglich auch die geschaffene Monade, und sogar, daß diese Veränderung in einer jeden kontinuierlich ist.

11. Il s'en suit de ce que nous venons de dire, que les changemens naturels des Monades viennent d'un *principe interne*, puisqu'une cause externe ne sçauroit influer dans son interieur. [§ 396, § 400.]

12. Mais il faut aussi qu'outre le principe du changement, il y ait un *detail de ce qui change*, qui fasse pour ainsi dire la specification et la varieté de substances simples.

13. Ce detail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple. Car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste; et par consequent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y en ait point de parties.

14. L'état passager, qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience, comme il paroitra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartesiens ont fort manqué, aïant compté pour rien les perceptions, dont on ne s'apperçoit pas. C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls Esprits etoient des Monades, et qu'il n'y avoit point d'Ames des Bêtes n'y d'autres Entelechies; et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le prejugé scholastique des ames entiérement separées, et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des ames.

11. Aus dem Gesagten folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden aus einem *inneren Prinzip* herrühren, weil auf ihr Inneres keine äußere Ursache Einfluß nehmen kann.

12. Es muß aber außer dem Prinzip der Veränderung auch noch *etwas im einzelnen* geben, *das sich ändert* und das sozusagen die Spezifizierung und die Vielfalt der einfachen Substanzen ausmacht.

13. Diese Einzelheit muß in der Einheit oder im Einfachen eine Vielheit einhüllen. Denn jede natürliche Veränderung geschieht graduell, indem etwas sich ändert und etwas bleibt; so muß es folglich in der einfachen Substanz eine Vielzahl von Affektionen und von Beziehungen geben, auch wenn es in ihr keine Teile gibt.

14. Der vorübergehende Zustand, der in der Einheit oder in der einfachen Substanz eine Vielheit einhüllt und vorstellt, ist nichts anderes als das, was man die *Perzeption* nennt, die man von der Apperzeption oder dem Bewußtsein wohl unterscheiden muß, wie sich in der Folge zeigen wird. Eben das haben die Cartesianer stark verfehlt, indem sie diejenigen Perzeptionen, von denen man kein Bewußtsein hat, als nichts ansahen. Das hat sie auch glauben lassen, daß nur Geister Monaden seien und daß es keine Seelen der Tiere gäbe, noch andere Entelechien; von daher haben sie auch wie in der gewöhnlichen Auffassung eine lange Empfindungslosigkeit mit dem Tod im strengen Sinne verwechselt, was sie wiederum auf das scholastische Vorurteil der gänzlich voneinander getrennten Seelen hat verfallen lassen und darauf, verdrehte Köpfe in der Meinung von der Sterblichkeit der Seelen zu bestärken.

15. L'Action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appellé *Appetition*: il est vrai que l'appetit ne sçauroit toûjours parvenir entiérement à toute la perception, où il tend, mais il en obtient toûjours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous experimentons nous mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous appercevons, enveloppe une variéte dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnoissent que l'Ame est une substance simple, doivent reconnoitre cette multitude dans la Monade; et Monsieur Bayle ne devoit point y trouver de la difficulté, comme il a fait dans son Dictionaire Article Rorarius.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser que la *Perception* et ce qui en depend, est *inexplicable par des raisons mecaniques*, c'est à dire, par les figures et par les mouvemens. Et feignant qu'il y ait une Machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception; on pourra la concevoir aggrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer, comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera en la visitant au dedans, que des pieces, qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi c'est dans la substance simple, et non dans le composé, ou dans la machine qu'il la faut chercher. Aussi n'y a[-t]-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est à dire, les perceptions et leurs changemens. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les *Actions internes* des substances simples.

18. On pourroit donner le nom d'Entelechies à toutes les substances simples, ou Monades creées, car elles ont en elles une certaine perfection (*ἔχουσι τὸ ἐντελὲς*) il y a une suffisante (*ἀυτάρκεια*) qui les rend sources de leur actions internes et pour ainsi dire, des Automates incorporels. [§ 87.]

15. Die Handlung des inneren Prinzips, das die Veränderung oder den Übergang einer Perzeption zu einer anderen vollzieht, kann *Appetition* genannt werden. Zwar kann die Appetition nicht immer gänzlich zu der angestrebten ganzen Perzeption gelangen, aber sie erreicht immer etwas und gelangt zu neuen Perzeptionen.

16. Wir erfahren selbst eine Vielheit in der einfachen Substanz, sobald wir finden, daß der kleinste uns bewußte Gedanke in seinem Gegenstand eine Vielfalt einhüllt. So müssen all diejenigen, welche die Seele als eine einfache Substanz anerkennen, diese Vielheit in der Monade anerkennen; und Bayle sollte damit nicht die Schwierigkeit haben, die er in seinem Lexikon im Artikel 'Rorarius' hat.

17. Man muß im übrigen eingestehen, daß die Perzeption und was davon abhängt, *durch mechanische Gründe*, d. h. durch Gestalten und durch Bewegungen *unerklärbar* ist. Wollte man vorgeben, daß es eine Maschine gäbe, deren Struktur Denken, Empfinden und Perzeptionen haben läßt, könnte man diese unter Bewahrung derselben Proportionen vergrößert begreifen, so daß man in sie wie in eine Mühle hineintreten könnte. Dies gesetzt, würde man beim Besuch im Innern nur einander stoßende Teile finden, niemals aber etwas, was eine Perzeption erklärt. So muß man sie in der einfachen Substanz und nicht in dem Zusammengesetzten oder in der Maschine suchen. Außerdem gibt es nur dieses, d.h. Perzeptionen und ihre Veränderungen, was man in der einfachen Substanz finden kann. Darin allein können alle *inneren Handlungen* der einfachen Substanzen bestehen.

18. Den einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden könnte man den Namen der Entelechien geben. Denn sie haben in sich eine gewisse Vollkommenheit (*ἔχουσι τὸ ἐντελὲς*), und es gibt eine Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια*), welche sie zu Quellen ihrer inneren Handlungen macht und sozusagen zu unkörperlichen Automaten.

19. Si nous voulons appeller Ame tout ce qui a *perceptions* et *appetits* dans le sens general, que je viens d'expliquer, toutes les substances simples ou Monades creées pourroient être appellées Ames: mais comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom general de Monades et d'Entelechies suffise aux substances simples qui n'auront que cela; et qu'on appelle *Ames* seulement celles dont le perception est plus distincte et accompagnée de memoire.

20. Car nous experimentons en nous mêmes un Etat, ou nous nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée; comme lorsque nous tombons en defaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'ame ne differe point sensiblement d'une simple Monade; mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus. [§ 64.]

21. Et il ne s'ensuit point, qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même par les raisons susdites; car elle ne sçauroit perir, elle ne sauroit aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose que sa perception: mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions, ou il n'y a rien de distingué, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui peut nous faire evanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un tems aux animaux.

22. Et comme tout present état d'une substance simple est naturellement une suite de son état precedent, tellement que le present y est gros de l'avenir. [§ 360.]

19. Wenn wir Seele all das nennen wollen, was *Perzeption* und *Appetition* in dem eben erklärten allgemeinen Sinn hat, dann könnten alle einfachen Substanzen oder geschaffenen Monaden Seelen genannt werden; weil aber die Empfindung etwas mehr als eine einfache Perzeption ist, stimme ich zu, daß der allgemeine Name der Monaden oder Entelechien für die einfachen Substanzen zureicht, die nur dieses haben, und daß man *Seele* allein diejenigen nennt, deren Perzeption deutlicher ist und von Gedächtnis begleitet.

20. Denn wir erfahren in uns selbst einen Zustand, in dem wir uns an nichts erinnern und von dem wir keine deutliche Perzeption haben; wie wenn wir in Ohnmacht oder in einen gänzlich traumlosen, tiefen Schlaf fallen. In diesem Zustand unterscheidet sich die Seele nicht merkbar von einer einfachen Monade, weil aber dieser Zustand nicht dauerhaft ist und sie sich ihm entzieht, ist sie etwas mehr.

21. Daraus folgt nicht, daß die einfache Substanz dann ohne jegliche Perzeption ist. Das kann schon aus den angeführten Gründen nicht geschehen, weil sie weder vergehen noch bestehen könnte ohne irgendeine Affektion, die nichts anderes als ihre Perzeption ist: Wenn es aber eine große Vielheit kleiner Perzeptionen gibt, worin nichts Deutliches liegt, ist man benommen; wie wenn man sich kontinuierlich und mehrmals in Folge in dieselbe Richtung dreht, woraus ein Taumel wird, der uns die Sinne schwinden lassen kann und der uns nichts deutlich werden läßt. Der Tod kann diesen Zustand für eine Zeit den Lebewesen geben.

22. Und wie jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz natürlicherweise eine Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist, so daß die Gegenwart dort mit der Zukunft schwanger geht, ...

23. Donc puisque reveillé de l'étourdissement on *s'apperçoit* de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immediatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point apperçû, car une perception ne sauroit venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement. [§ 401–403.]

24. L'on voit par là que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé, et d'un plus-haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'etourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nües.

25. Aussi voïons nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs raïons de lumiére ou plusieurs undulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement et peut être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnûs. Et j'expliquerai tantôt, comment ce qui passe dans l'Ame represente ce qui se fait dans les organes.

26. La memoire fournit un espece de *Consecution* aux ames, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons, que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la representation de leur memoire à ce qui y a été joint dans cette perception precedente et sont portés à des sentimens semblables à ceux qu'ils avoient pris alors. Par exemple: quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur, qu'il leur a causé et crient et fuïent. [Prelim. § 65.]

23. ... wenn man sich also beim Erwachen aus der Benommenheit seiner Perzeptionen *bewußt wird*, muß man unmittelbar zuvor welche gehabt haben, auch wenn man sich ihrer nicht bewußt war. Denn eine Perzeption kann natürlicherweise nur aus einer anderen Perzeption stammen, wie eine Bewegung natürlicherweise nur aus einer anderen Bewegung.

24. Von daher sieht man, daß wir immer in der Benommenheit wären, wenn wir nichts Deutliches und sozusagen Hervorgehobenes und Vorschmeckendes in unseren Perzeptionen hätten. Das ist der Zustand der gänzlich nackten Monaden.

25. So sehen wir, daß die Natur den Lebewesen hervorgehobene Perzeptionen gegeben hat, durch die Vorsorge, sie mit Organen auszustatten, welche mehrere Lichtstrahlen oder mehrere Luftwellen sammeln, um ihnen durch ihre Vereinigung mehr Wirksamkeit zu geben. Beim Geruch, beim Geschmack und beim Betasten gibt es etwas Näherungsweises, wie vielleicht in einer Vielzahl anderer Sinne, die uns unbekannt sind. Ich werde bald erklären, wie das, was in der Seele geschieht, das vorstellt, was sich in den Organen tut.

26. Das Gedächtnis stattet die Seelen in Nachahmung der Vernunft, die aber davon unterschieden werden muß, mit einer Art von *Aufeinanderfolge* aus. Denn wir sehen, wenn die Lebewesen die Perzeption von etwas haben, das sie trifft, und sie davon zuvor eine ähnliche Perzeption hatten, daß sie durch die Vorstellung ihres Gedächtnisses das erwarten, was in der vorhergehenden Perzeption damit verbunden war, und zu Empfindungen bewegt werden, die denen ähnlich sind, die sie zuvor hatten. Wenn man beispielsweise den Hunden den Stock zeigt, erinnern sie sich an den Schmerz, den dieser ihnen verursachte, und heulen oder flüchten.

27. Et l'imagination forte qui les frappe et emeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions precedentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effêt d'une longue *habitude*, ou de beaucoup de perceptions mediocres reiterées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes, entant que les consecutions de leur perceptions ne se font que par le principe de la memoire, ressemblans aux Medecins Empiriques, qui ont une simple practique sans theorie; et nous ne sommes qu'Empiriques dans les trois quarts de nos Actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique, parceque cela s'est toûjours fait ainsi, jusqu'ici. Il n'y a que l'Astronome qui le juge par raison. [Prelim. § 65.]

29. Mais la connoissance des verités necessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la *Raison* et les Sciences; en nous élevant à la connoissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Ame Raisonnable, ou *Esprit*.

30. C'est aussi par la connoissance des verités necessaires et par leur abstractions que nous sommes élevés aux *Actes reflexifs*, qui nous font penser à ce qui s'appelle *Moy*, et a considerer que ceci ou cela est en Nous: et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la Substance, au simple et au composé, à l'immateriel et à Dieu même; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces Actes reflexifs fournissent les objects principaux de nos raisonnemens. [Theod. Préface. 4a.]

31. Nos raisonnemens sont fondés sur *deux grands Principes*, *celui de la Contradiction* en vertu duquel nous jugeons *faux* ce qui en enveloppe, et *vrai* ce qui est opposé ou contradictoire au faux. [§ 44, § 169.]

27. Die starke Einbildung, die sie trifft oder bewegt, rührt entweder von der Größe oder der Vielheit der vorangegangenen Perzeptionen her. Denn oft hat ein starker Eindruck auf einen Schlag die Wirkung einer langen *Gewohnheit* oder vieler wiederholter mittelstarker Perzeptionen.

28. Die Menschen handeln wie die Tiere, sofern die Aufeinanderfolge ihrer Perzeptionen sich nur durch das Prinzip des Gedächtnisses ergibt; ähnlich den empirischen Medizinern, die eine einfache Praxis ohne Theorie haben; und wir sind Empiriker in drei Vierteln unserer Handlungen. Wenn man beispielsweise erwartet, daß es morgen hell wird, handelt man als Empiriker, weil das bis jetzt immer so geschah. Nur der Astronom urteilt darüber aus Vernunft.

29. Die Erkenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten aber unterscheidet uns von den einfachen Lebewesen und läßt uns *Vernunft* und Wissenschaften haben, indem sie uns zur Erkenntnis unserer selbst und Gottes erhebt. Ebendies nennt man in uns die vernünftige Seele oder den *Geist*.

30. Durch die Erkenntnis ewiger Wahrheiten und ihrer Abstraktionen haben wir uns auch zu *reflexiven Akten* erhoben, die uns an das denken lassen, was sich *Ich* nennt, und zur Betrachtung darüber, daß dieses oder jenes in uns ist: So denken wir, indem wir an uns denken, an das Sein, an die Substanz, an das Einfache und das Zusammengesetzte, an das Immaterielle und an Gott selbst, indem wir begreifen, daß das, was in uns beschränkt ist, in ihm ohne Schranken ist. Diese reflexiven Akte liefern die Hauptgegenstände unserer Überlegungen.

31. Unsere Überlegungen gründen auf *zwei großen Prinzipien, demjenigen des Widerspruchs*, aufgrund dessen wir das als *falsch* beurteilen, was Widersprüchliches oder Falsches einhüllt und als *wahr*, was diesem entgegengesetzt ist, ...

32. Et *celui de la Raison suffisante*, en vertu duquel nous considerons qu'aucun fait ne sçauroit se trouver vrai, ou existent, aucune Enonciation veritable, sans qu'il y ait une Raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connües. [§ 44, § 196.]

33. Il y a deux sortes des *verités*, celles de *Raisonnement* et celles de Fait. Les verités de Raisonnement sont necessaires et leur opposé est impossible, et celles de *Fait* sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une verité est necessaire on en peut trouver la Raison par l'Analyse; la resolvant en idées et en verités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives. [§ 170, § 174, § 189, § 280–282, § 367, abregé object. 3.]

34. C'est ainsi que chez Mathematiciens *les Theoremes* de Speculation et les *Canons* de practique sont reduits par l'Analyse aux *Definitions, Axiomes* et *Demandes*.

35. Et il y a enfin des idées simples dont on ne sauroit donner la definition; il y a aussi des Axiomes et Demandes, ou en mot des *principes primitifs*, qui ne sçauroient être prouvés et n'en ont point besoin aussi; et ce sont les *Énonciations identiques*, dont l'opposé contient une contradiction expresse.

36. Mais la *raison suffisante* se doit trouver aussi dans les *verités contingentes ou de fait*, c'est à dire, dans la suite des choses repandues par l'univers des créatures; où la resolution en raisons particuliéres pourroit aller à un detail sans bornes, à cause de la variété immense des choses de la Nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvemens presens et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon ecriture presente; et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon ame, presentes et passées qui entrent dans sa cause finale. [§ 36, § 37, 44, 45, 49, 52, § 121, 122, § 337, § 340, 344.]

32. … und *dasjenige des zureichenden Grundes*, aufgrund dessen wir keine Tatsache als wahr oder existierend annehmen, keine Aussage als wahrhaftig, ohne daß es einen zureichenden Grund gäbe, weswegen es sich so verhielte und nicht anders, obgleich sehr häufig diese Gründe uns nicht bekannt sein können.

33. So gibt es auch zwei Sorten von *Wahrheiten*: diejenigen der *Überlegung*, welche notwendig sind und deren Entgegengesetztes unmöglich ist, und diejenigen der *Tatsache*, die kontingent sind und deren Entgegengesetztes möglich ist. Falls eine Wahrheit notwendig ist, kann man den Grund dafür durch Analyse finden, indem man sie in einfachere Ideen und Wahrheiten auflöst, bis man zu den anfänglichen gelangt.

34. So werden bei den Mathematikern die *Theoreme* der Spekulation und die praktischen *Regeln* durch Analyse auf *Definitionen, Axiome* und *Postulate* zurückgeführt.

35. Zuletzt gibt es einfache Ideen, von denen man keine Definition geben kann. Es gibt auch Axiome und Postulate, oder kurz: *anfängliche Prinzipien*, die nicht bewiesen werden können und dies auch nicht nötig haben; das sind die *identischen Aussagen*, deren Entgegengesetztes einen ausdrücklichen Widerspruch enthält.

36. Der *zureichende Grund* aber muß sich auch in den *kontingenten oder Tatsachenwahrheiten* finden lassen, d. h. in der Folge der im Universum der Geschöpfe verteilten Dinge, wo die Auflösung in besondere Gründe auf eine Einzelheit ohne Schranke führen könnte, aufgrund der immensen Vielfalt der Dinge in der Natur und der Teilung der Körper ins Unendliche. Es gibt eine Unendlichkeit an gegenwärtigen und vergangenen Gestalten und Bewegungen, welche in die Wirkursache meiner gegenwärtigen Schreibarbeit eingehen, und eine Unendlichkeit an sowohl gegenwärtigen wie vergangenen kleinen Neigungen und Dispositionen meiner Seele, die in seine Zweckursache eingehen.

37. Et comme tout ce *detail* n'enveloppe que d'autres contingens anterieurs ou plus detaillés, dont chacun a encore besoin d'une Analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé: et il faut que la raison suffisante ou derniére soit hors de la suite ou *series* de ce detail des contingences, quelqu'infini, qu'il pourroit être.

38. Et c'est ainsi que la derniére raison des choses doit être dans une substance necessaire, dans la quelle le detail des changemens ne soit qu'eminemment, comme dans la source: et c'est ce que nous appellons *Dieu*. [Theod. § 7.]

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce detail, lequel aussi est lié par tout; *il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu suffit.*

40. On peut juger aussi que cette Substance supreme qui est unique, universelle et necessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit independant, et étant une suite simple de l'être possible; doit être incapable de limites et contenir tout autant de realité qu'il est possible.

41. D'où il s'en suit que Dieu est absolument parfait; la *perfection* n'étant autre chose que la grandeur de la realité positive prise precisement, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là, ou il n'y a point de bornes, c'est à dire, en Dieu, la perfection est absolument infinie. [Theod. § 22. Theod. preface * 4a.]

42. Il s'en suit aussi que les creatures ont leur perfections de l'influence de Dieu mais qu'elles ont leur imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu. [Theod. § 20, § 27–31, § 153, § 167, § 377 seqq., § 30, § 380, abregé object. 5.]

37. Und da jede *Einzelheit* nur andere, frühere oder vereinzeltere Kontingente einhüllt, die wiederum eine ähnliche Analyse erfordern, um den Grund dafür zu geben, so ist man dadurch nicht weitergekommen: Der zureichende oder letzte Grund muß also außerhalb der Folge oder *Reihe* dieser einzelnen Kontingenten sein, wie unendlich sie auch sein mögen.

38. Und so muß der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, worin einzelne Veränderungen allein eminent sind, wie in ihrer Quelle, und dies nennen wir *Gott*.

39. Nun ist diese Substanz ein zureichender Grund aller Einzelheit, welches zudem überall verbunden ist; *es gibt nur einen Gott, und dieser Gott reicht zu.*

40. Man kann zudem urteilen, daß diese höchste Substanz einzig, universal und notwendig ist, weil es nichts außerhalb ihrer gibt, das von ihr unabhängig wäre, und insofern sie eine einfache Folge möglichen Seins ist, ist sie zur Begrenzung unfähig und muß soviel Realität wie möglich enthalten.

41. Daraus folgt, daß Gott absolut vollkommen ist, insofern *Vollkommenheit* nichts anderes als die Größe der positiven Realität ist, die eben so genommen wird, daß alle Grenzen oder Schranken in den Dingen, die eine haben, zur Seite gesetzt werden. Und dort, wo es keine Schranken gibt, d.h. in Gott, ist die Vollkommenheit absolut unendlich.

42. Es folgt daraus auch, daß die Geschöpfe ihre Vollkommenheit dem Einfluß Gottes verdanken, ihre Unvollkommenheiten aber ihrer eigenen Natur, die nicht ohne Schranken sein kann. Denn eben darin sind sie von Gott unterschieden.

43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, entant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la Region des verités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans lui il n'y auroit rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existent, mais encore rien de possible. [Theod. § 20.]

44. Car il faut bien que s'il y a une realité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les verités éternelles; cette realité soit fondée en quelque chose d'existent et d'Actuel; et par consequent dans l'Existence de l'Etre necessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être Actuel. [§ 184, 189, § 335.]

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Etre Necessaire) a ce privilege, qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empecher la possibilité de ce qui n'enferme aucuns bornes, aucune negation, et par consequent aucune contradiction, cela seul suffit pour connoître l'Existence de Dieu *à priori*. Nous l'avons prouvée aussi par la realité des verités éternelles.

Mais nous venons de la prouver aussi *à posteriori* puisque des êtres contingens existent, lesquels ne sçauroient avoir leur raison derniere ou suffisante que dans l'être necessaire, qui a la raison de son existence en lui même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, que les verités éternelles étant dependantes de Dieu, sont arbitraires et dependent de sa volonté, comme des-Cartes paroit l'avoir pris et puis Monsieur Poiret. Cela n'est veritable que des verites contingentes, dont le principe est la *convenance*, ou le choix du *meilleur*; au lieu que les Verités necessaires dependent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne. [§ 180–184, 185, § 335, § 351, § 380.]

43. Es ist zudem wahr, daß in Gott nicht allein die Quelle der Existenzen, sondern auch diejenige der Wesen liegt, sofern diese real sind oder dessen, was es an Realem in der Möglichkeit gibt. Denn der Verstand Gottes ist die Region der ewigen Wahrheiten oder derjenigen Ideen, von denen sie abhängen, und ohne ihn gäbe es nichts Reales in den Möglichkeiten; und nicht allein nichts Existierendes, sondern auch nichts Mögliches.

44. Es muß nämlich, wenn es eine Realität in den Wesen oder Möglichkeiten oder eben in den ewigen Wahrheiten gibt, diese Realität auf etwas Existierendem und Wirklichem gründen; und folglich in der Existenz des notwendigen Seins, worin das Wesen die Existenz einschließt, oder worin es genügt, möglich zu sein, um wirklich zu sein.

45. So kommt allein Gott oder dem notwendigen Sein das Privileg zu, daß es existieren muß, wenn es möglich ist. Wie nichts die Möglichkeit dessen verhindern kann, worin keine Schranken eingeschlossen sind, keine Negation und folglich kein Widerspruch, genügt dies, um die Existenz Gottes *a priori* zu erkennen.

Wir haben sie gleichfalls durch die Realität der ewigen Wahrheiten bewiesen. Wir haben sie eben aber auch *a posteriori* bewiesen, denn kontingente Seiende existieren, welche ihren letzten oder zureichenden Grund nur im notwendigen Sein haben können, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat.

46. Dennoch sollte man sich nicht mit einigen einbilden, daß die ewigen Wahrheiten, welche abhängig von Gott sind, willkürlich seien und von seinem Willen abhingen, wie es anscheinend Descartes genommen zu haben scheint und dann Poiret: Das gilt wahrhaftig nur von kontingenten Wahrheiten, deren Prinzip die *Übereinstimmung* oder die Wahl des *Besten* ist; die notwendigen Wahrheiten statt dessen hängen einzig von Gottes Verstand ab und sind dessen innerer Gegenstand.

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive, ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades creées ou derivatives sont des productions; et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la receptivité de la creature, à laquelle il est essentiel d'être limitée. [§ 382–391, § 398, § 395.]

48. Il y a en Dieu la *Puissance*, qui est la source de tout, puis la *Connoissance* qui contient le detail des idées, et enfin la *volonté*, qui fait les changemens ou productions selon le principe du Meilleur.

Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades creées fait le sujêt ou la Base, la Faculté Perceptive et la Faculté Appetitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits; et dans les Monades creées ou dans les Entelechies (ou perfectihabies, comme Hermolaus Barbarus traduisoit ce mot) ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection. [§ 7, § 149, 150, § 87.]

49. La Creature est dite *agir* au dehors en tant, qu'elle a de la perfection; et *patir* d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'*Action* à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la *passion* en tant, qu'elle a de confuses. [Theod. § 32, 66, § 386.]

50. Et une creature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison à *priori*, de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les Substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effêt que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison, que Dieu en reglant les autres dés le commencement des choses, ait égard à elle. Car puisqu'une Monade creée ne sauroit avoir une influence physique sur l'interieur de l'autre, ce n'est que par ce

47. So ist Gott allein die anfängliche Einheit oder die ursprüngliche einfache Substanz, von der alle geschaffenen oder abgeleiteten Monaden Hervorbringungen sind, die sozusagen aus den kontinuierlichen Zuckungen der Göttlichkeit in jedem Moment geboren werden, beschränkt durch die Rezeptivität des Geschöpfes, dem es wesentlich ist, begrenzt zu sein.

48. In Gott gibt es als die Quelle von allem die *Macht*, sodann die *Erkenntnis*, welche die Ideen im einzelnen enthält und schließlich den *Willen*, welcher nach dem Prinzip des Besten Veränderungen oder Hervorbringungen bewirkt. Dies entspricht dem, was in den geschaffenen Monaden das Subjekt oder die Basis macht, die Perzeptionsfähigkeit und die Fähigkeit der Appetition. In Gott aber sind diese Attribute absolut unendlich oder vollkommen, während in den geschaffenen Monaden oder Entelechien (die Hermolaus Barbarus als *perfectihabies* übersetzte) davon nur Nachahmungen sind, je nach dem Maß an Vollkommenheit.

49. Einem Geschöpf wird, insofern es Vollkommenheit besitzt, *Handeln* nach Außen zugesprochen; und *Leiden* durch ein anderes, insofern es unvollkommen ist. So schreibt man der Monade *Handlung* zu, insofern sie deutliche Perzeptionen hat und *Leiden*, insofern sie undeutliche Perzeptionen hat.

50. Ein Geschöpf ist vollkommener als ein anderes, sofern sich darin etwas findet, was von dem, was im anderen geschieht, den Grund *a priori* angibt, weswegen man sagt, daß es auf das andere einwirkt.

51. In den einfachen Substanzen gibt es aber nur einen idealen Einfluß einer Monade auf eine andere, der nur durch die Intervention Gottes wirksam werden kann, weil in den Ideen Gottes eine Monade mit Grund fordert, daß Gott, welcher die anderen seit dem Anfang der Dinge regelt, sie berück-

moïen que l'une peut avoir de la dependance de l'autre. [Theod. § 9, § 54, § 65, 66, § 201. Abregé object. 3.]

52. Et c'est par là, qu'entre les Creatures les Actions et Passions sont mutuelles. Car Dieu comparant deux Substances simples, trouve en chacune des raisons, qui l'obligent à y accommoder l'autre; et par consequent ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de consideration: *actif* en tant que ce qu'on connoît distinctement en lui sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre; et *passif* en tant que la raison de ce qui se passe en lui, se trouve dans ce qui se connoît distinctement dans un autre.

53. Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul; il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu, qui le determine à l'un plutôt qu'à l'autre. [Theod. § 8, § 10, § 44, § 173, § 196 seqq. § 225, § 414–416.]

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance*, ou dans les degrés de perfection, que ces Mondes contiennent; chaque possible aïant droit de pretendre à l'Existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe. [§ 74, § 167, § 350, § 201, § 130, 352, 345 seqq. 354.]

55. Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du Meilleur, que la Sagesse fait connoitre à Dieu, que sa bonte le fait choisir, et que sa puissance le fait produire. [Theod. § 8, § 78, § 80, § 84, § 119, § 204, 206, 208. Abregé object. 1. object. 8.]

56. Or cette *liaison* ou cet accommodement de toutes les choses creées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par consequent un miroir vivant perpetuel de l'univers. [§ 130, § 360.]

sichtigt. Denn eine geschaffene Monade kann keinen physischen Einfluß auf das Innere der anderen haben, und nur durch jenes Mittel kann eine abhängig von der anderen sein.

52. Von daher sind zwischen den Geschöpfen Handlungen und Leiden gegenseitig. Denn Gott findet durch Vergleich zweier einfacher Substanzen in jeder der beiden Gründe, die sie zur Anpassung an die jeweils andere zwingen; folglich ist in gewisser Hinsicht handelnd, was unter einem anderen Gesichtspunkt leidend ist: *handelnd*, weil das, was man in ihr deutlich erkennt, den Grund anzugeben dient für das, was in einer anderen geschieht; *leidend*, weil der Grund dessen, was in ihr geschieht, in dem liegt, was man deutlich in einer anderen erkennt.

53. Weil es nun eine Unendlichkeit an möglichen Universen in den Ideen Gottes gibt und weil davon nur eines existieren kann, muß es einen zureichenden Grund der Wahl Gottes geben, welche ihn eher zum einen als zum anderen bestimmt.

54. Und dieser Grund kann nur in der *Übereinstimmung* oder in den Vollkommenheitsgraden gefunden werden, welche jene Welten enthalten; jedes Mögliche kann je nach der Vollkommenheit, die es einhüllt, auf die Existenz Anspruch erheben.

55. Und dies ist die Ursache der Existenz des Besten, welches die Weisheit Gottes ihn erkennen, seine Güte wählen und seine Macht hervorbringen läßt.

56. Nun bewirkt diese *Verbindung* oder diese Anpassung aller geschaffenen Dinge untereinander und eines jeden mit allen anderen, daß jede einfache Substanz Bezüge hat, welche alle anderen ausdrücken, und daß sie also ein lebendiger, immerwährender Spiegel des Universums ist.

57. Et comme une même ville regardée de differens cotés paroît toute autre, et est comme multipliée perspectivement; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de differens univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les differens points de veüe de chaque Monade. [§ 147.]

58. Et c'est le moïen d'obtenir autant de varieté qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre, qui se puisse, c'est à dire, c'est le moïen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut. [§ 120, § 124, § 241 seqq., § 214, 243, § 275.]

59. Aussi n'est-ce que cette Hypothese (que j'ose dire demontrée) qui reléve, comme il faut la grandeur de Dieu: c'est ce que Monsieur Bayle reconnut, lorsque dans son Dictionnaire (article Rorarius) il y fit des objections, où même il fut tenté de croire que je donnois trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne pût alleguer aucune raison, pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fut impossible.

60. On voit d'ailleurs dans ce que je viens de rapporter, les Raisons à *priori* pourquoi les choses ne sauroient aller autrement. Parce que Dieu en reglant le tout a eu égard à chaque partie, et particuliérement à chaque Monade; dont la nature étant representative, rien ne la sauroit borner à ne representer qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai que cette representation n'est que confuse dans le detail de tout l'Univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est à dire, dans celles, qui sont ou les plus prochaines, ou les plus grandes par rapport à chacune des Monades; autrement chaque monade seroit une Divinite. Ce n'est pas dans l'objêt, mais dans la modification de la connoissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusement à l'infini, au tout; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

57. Und wie dieselbe Stadt von unterschiedlichen Seiten betrachtet als eine andere erscheint und wie perspektivisch vervielfältigt ist, so geschieht es auch durch die unendliche Vielheit der einfachen Substanzen, daß es ebenso viele unterschiedliche Universen gibt, die gleichwohl nur die Perspektiven eines einzigen sind, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten jeder Monade.

58. Und das ist das Mittel, soviel Vielfalt wie möglich zu erhalten, wenngleich mit größtmöglicher Ordnung, d.h. es ist das Mittel, soviel Vollkommenheit, wie sein kann, zu erhalten.

59. Die Größe Gottes wird allein durch diese (ich wage zu sagen, bewiesene) Hypothese geziemend enthüllt: Dies hat Pierre Bayle anerkannt, als er in seinem Lexikon im Artikel 'Rorarius' Einwände machte oder sogar zu glauben geneigt war, daß ich Gott zuviel, und mehr als möglich ist, zugestand. Er konnte allerdings keinen Grund beibringen, warum diese Universalharmonie, die jede Substanz durch ihre Bezüge alle anderen genau ausdrücken läßt, unmöglich sei.

60. In dem bis hierher Ausgeführten sieht man im übrigen auch Gründe *a priori* dafür, warum die Dinge nicht anders laufen können. Weil Gott das Ganze regelt, berücksichtigt er jeden Teil und insbesondere jede Monade, deren vorstellende Natur durch nichts darauf beschränkt werden kann, nur einen Teil der Dinge vorzustellen, auch wenn es zutrifft, daß diese Vorstellung in den Einzelheiten des ganzen Universums undeutlich ist und nur in einem kleinen Teil der Dinge deutlich sein kann, d.h. entweder in den am engsten benachbarten oder in den in bezug auf jede der Monaden größten. Andernfalls wäre jede Monade eine Gottheit. Nicht im Gegenstand, sondern in der Modifikation der Erkenntnis des Gegenstandes sind die Monaden beschränkt. Sie gehen auf undeutliche Weise ins Unendliche, zum Ganzen, sind aber begrenzt und unterschieden durch die Grade der deutlichen Perzeptionen.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car, comme tout est plein, ce qui rend toute la matiére liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effect sur les corps distans, à mesure de la distance; de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux, qui le touchent et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moïen se ressent de ceux, qui touchent les premiers, dont il est touché immediatement: il s'en suit, que cette communication va à quelque distance que ce soit. Et par consequent tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers; tellement que celui qui voit tout, pourroit lire dans chacun ce qui se fait par tout et même ce qui s'est fait ou se fera; en remarquant dans le present ce qui est éloigné, tant selon les tems, que selon les lieux: *σύμπνοια πάντα*, disoit Hippocrate. Mais une Ame ne peut lire en elle même que ce qui y est representé distinctement, elle ne sauroit developper tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini.

62. Ainsi quoique chaque Monade creée represente tout l'univers, elle represente plus distinctement le corps qui lui est affecté particuliérement, et dont elle fait l'Entelechie: et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'ame represente aussi tout l'univers en répresentant ce corps, qui lui appartient d'une maniére particuliére. [§ 400.]

63. Le corps appartenant à une Monade qui en est l'Entelechie ou l'Ame; constitue avec l'Entelechie ce qu'on peut appeller un *vivant*, et avec l'Ame ce qu'on appelle un *Animal*. Or ce corps d'un vivant ou d'un Animal est toûjours organique; car toute Monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant reglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le representant, c'est à dire, dans

61. Und die Zusammengesetzten verhalten sich hierin wie die Einfachen. Da nämlich das Ganze erfüllt ist und darum alle Materie verbunden, und da in der Fülle jede Bewegung irgendeine Wirkung auf die entfernten Körper hat, nach Maßgabe der Entfernung, so daß jeder Körper affiziert wird nicht allein durch diejenigen, die ihn berühren, und gewissermaßen alles, was ihnen geschieht, fühlt, sondern daß er vermittels ihrer auch noch diejenigen fühlt, welche die ersteren, von denen er unmittelbar berührt wird, berühren, so folgt, daß diese Kommunikation sich in beliebige Entfernung fortsetzt. Folglich fühlt jeder Körper alles, was im Universum geschieht, so daß, wer alles sehen kann, in einem jeden lesen kann, was überall geschieht, und selbst was geschehen ist oder geschehen wird. Er wird im Gegenwärtigen bemerken, was entfernt ist, sowohl der Zeit nach wie dem Ort nach: *σύμπνοια πάντα*, wie Hippokrates sagte. Eine Seele allerdings kann in sich nur das lesen, was darin deutlich vorgestellt wird, und sie kann sich nicht auf einen Schlag ganz entfalten, weil das ins Unendliche geht.

62. So stellt zwar jede geschaffene Monade das ganze Universum vor, deutlicher aber stellt sie den Körper vor, der ihr auf besondere Weise bestimmt ist und dessen Entelechie sie ausmacht. Wie dieser Körper das ganze Universum durch die Verknüpfung der gesamten Materie in der Fülle ausdrückt, so stellt die Seele auch das ganze Universum vor, indem sie diesen Körper vorstellt, der ihr auf eine besondere Weise zugehörig ist.

63. Der Körper, der einer Monade, die seine Entelechie oder Seele ist, zugehörig ist, konstituiert zusammen mit dieser Entelechie das, was man ein *Lebendiges* nennen kann und mit der Seele das, was man ein *Lebewesen* nennt. Nun ist dieser Körper eines Lebendigen oder eines Lebewesens immer organisch, denn da jede Monade in ihrem Modus ein Spiegel des Universums ist, das in vollkommener Ordnung geregelt ist, muß es auch eine Ordnung in dem Vorstellenden geben, d. h.

les perceptions de l'ame, et par consequent dans le corps, suivant lequel l'univers y est representé. [§ 403.]

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une Espece de Machine divine, ou d'un Automate Naturel, qui surpasse infiniment tous les Automates artificiels. Parce qu'une Machine faite par l'art de l'homme, n'est pas Machine dans chacune de ses parties. Par exemple: la dent d'une roue de loton a des parties ou fragmens, qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel, et n'ont plus rien, qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue étoit destiné. Mais les machines de la Nature, c'est à dire les corps vivans sont encore des machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la difference entre la Nature et l'Art, c'est à dire, entre l'art Divin et le Nôtre. [§ 134, § 146, § 194, § 483.]

65. Et l'Auteur de la Nature a pû practiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parceque chaque portion de la matiére n'est pas seulement divisible à l'infini comme les anciens out reconnû, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre: autrement il seroit impossible, que chaque portion de la matiére pût exprimer tout l'univers. [prelim. § 70. Theod. § 195.]

66. Par où l'on voit qu'il y a une Monde de Creatures, de vivans, d'Animaux; d'Entelechies, d'Ames dans la moindre portion de la matiére.

67. Chaque portion de la matiére peut être conçüe comme un jardin plein de plantes; et comme un Etang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'Animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin, ou un tel étang.

in den Perzeptionen der Seele und folglich im Körper, dem gemäß das Universum dort vorgestellt wird.

64. So ist jeder organische Körper eines Lebendigen eine Art göttlicher Maschine oder natürlicher Automat, der alle künstlichen Automaten unendlich übersteigt. Denn eine durch die Kunst des Menschen gemachte Maschine ist nicht in allen ihren Teilen Maschine. So hat beispielsweise der Zahn eines Messingrades Teile oder Fragmente, die für uns keine künstlichen Dinge mehr sind und die in bezug auf den Gebrauch, zu dem das Rad bestimmt ist, nichts von einer Maschine verraten. Die Maschinen der Natur aber, d.h. die lebendigen Körper, sind Maschine noch in ihren kleinsten Teilen, bis ins Unendliche. Das macht den Unterschied zwischen der Natur und der Kunst, d.h. zwischen der göttlichen Kunst und unserer aus.

65. Der Urheber der Natur konnte dieses göttliche und unendlich wunderbare Kunstwerk ausführen, weil jeder Anteil an Materie nicht allein unendlich teilbar ist, wie bereits die Alten anerkannten, sondern auch wirklich ohne Ende unterteilt ist, jeder Teil in Teile, von denen ein jeder eigene Bewegung hat. Es wäre sonst unmöglich, daß jeder Anteil an Materie das ganze Universum ausdrücken könnte.

66. Von daher sieht man, daß es eine Welt an Geschöpfen, an Lebendigen, an Lebewesen, Entelechien, Seelen in dem geringsten Materieanteil gibt.

67. Und jeder Anteil der Materie kann als ein Garten voller Pflanzen und wie ein Teich voller Fische begriffen werden. Jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Lebewesens, jeder Tropfen seiner Säfte ist jedoch wiederum ein solcher Garten oder ein solcher Teich.

68. Et quoique la terre et l'air interceptés, entre les plantes du jardin ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante, ni poisson; ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi, il n'y a rien d'inculte, de sterile, de mort dans l'univers, point de Chaos, point de confusions qu'en apparence; à peu près comme il en paroitroit dans un étang à une distance dans laquelle on verroit un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire, des poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes. [preface*** 5*** b.]

70. On voit par là, que chaque corps vivant a une Entelechie dominante qui est l'Ame dans l'animal; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivans, plantes, animaux, dont chacun a encore son Entelechie, ou son ame dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques uns, qui avoient mal pris ma pensée, que chaque ame a une masse, ou portion de la matiére propre ou affectée à Elle pour toûjours, et qu'elle posséde par consequent d'autres vivans inferieurs destinés toûjours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpetuel comme des riviéres; et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'ame ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais depouillée tout d'un coup de tous ses organes; et il y a souvent metamorphose dans les animaux, mais jamais Metempsychose ni transmigration des Ames: il n'y a pas non plus des *Ames* tout à fait *separées*, ny de Genies sans corps. Dieu seul en est detaché entierement. [§ 90, § 124.]

68. Und obgleich die Erde und die Luft im Zwischenraum der Gartenpflanzen oder das Wasser im Zwischenraum der Fische im Teich nicht Pflanze oder Fisch sind, enthalten sie dennoch auch davon etwas, oft aber in einer für uns unwahrnehmbaren Subtilität.

69. So gibt es nichts Unkultiviertes, Unfruchtbares oder Totes im Universum, kein Chaos und keine Undeutlichkeit außer dem Anschein nach; wie man aus einiger Entfernung in einem Teich, in dem man eine undeutliche Bewegung und sozusagen ein Gewimmel von Fischen sähe, die Fische selbst nicht auseinanderhalten kann.

70. Man sieht von daher, daß jeder lebendige Körper eine herrschende Entelechie hat, die im Lebewesen die Seele ist, daß aber die Glieder dieses lebendigen Körpers mit anderem Lebendigen, mit Pflanzen, mit Lebewesen angefüllt sind, deren jedes wiederum seine Entelechie oder seine herrschende Seele hat.

71. Man darf sich allerdings nicht mit denjenigen einbilden, die meine Gedanken schlecht verstanden haben, daß jede Seele eine Masse oder einen Anteil der Materie hat, der ihr eigen ist oder ihr für immer bestimmt, und daß sie folglich anderes Lebendiges von niederer Stufe besitzt, die ihr immer zum Dienst bestimmt sind. Denn alle Körper sind in einem ewigen Fluß wie die Wasserströme: Es gehen dort kontinuierlich Teile ein und aus.

72. So wechselt die Seele den Körper nur allmählich und in Graden, so daß sie niemals auf einen Schlag aller ihrer Organe entkleidet ist. In den Lebewesen gibt es häufig Metamorphosen, niemals jedoch Metempsychosen oder Seelenwanderungen. Es gibt auch keine gänzlich voneinander *getrennten Seelen*, noch Geister ohne Körper: Gott allein ist vom Körper gänzlich entkoppelt.

73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni generation entiére, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la separation de l'ame. Et ce que nous appellons *Generations* sont des developpemens et des accroissemens; comme ce que nous appellons *Morts*, sont des Enveloppemens et des Diminutions.

74. Les Philosophes ont été fort embarassés sur l'origine des formes, Entelechies, ou Ames: mais aujourd'hui, lorsqu'on s'est apperçû par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un Chaos ou d'une putrefaction; mais toûjours par les semences, dans lesquelles il y avoit sans doute quelque *preformation*; on a jugé, que non seulement le corps organique y étoit dejà avant la conception, mais encore une Ame dans ce corps et en un mot l'animal même; et que par le moïen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espece. On voit même quelque chose d'approchant hors de la generation, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons. [§ 86, 89, preface*** 5. b, et pagg. suivantes. § 90, § 187, 188, § 403, § 86, § 397.]

75. Les *animaux*, dont quelques uns sont élevés au degré de plus grands animaux, par le moïen de la conception, peuvent être appellés *spermatiques*; mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur Espece, c'est à dire, la plus part, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'Elûs, qui passe à un plus grand theatre.

76. Mais ce n'étoit que la moitié de la vérité: j'ai donc jugé que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non seulement il n'y aura point de generation, mais encore point de destruction entiére, ni mort prise à la rigueur. Et ces raisonnemens faits à *pos-*

73. Das führt auch dazu, daß es niemals eine völlige Neuentstehung noch einen vollkommenen Tod im strengen Sinne gibt, der in der Abtrennung der Seele bestünde. Was wir *Neuentstehungen* nennen, sind Entwicklungen und Vergrößerungen, wie das, was wir *Tode* nennen, Einhüllungen oder Verminderungen sind.

74. Die Philosophen sind über den Ursprung von Formen, Entelechien oder Seelen stark in Verlegenheit gewesen: Heute allerdings hat man aus genauen Erforschungen der Pflanzen, der Insekten und der Lebewesen gelernt, daß die organischen Körper der Natur niemals aus einem Chaos oder einer Fäulnis hervorgebracht werden, sondern immer durch die Samen, in denen es zweifellos eine *Präformation* gibt. So hat man geurteilt, daß nicht allein die organischen Körper bereits vor der Empfängnis in den Samen waren, sondern auch eine Seele in diesem Körper, kurz gesagt, das Lebewesen selbst, und daß durch das Mittel der Empfängnis dieses Lebewesen lediglich zu einer großen Transformation disponiert wurde, um Lebewesen einer anderen Art zu werden. Man sieht etwas Annäherndes außerhalb der Neuentstehung bei den Würmern, die Fliegen werden, und bei den Raupen, die Schmetterlinge werden.

75. Die *Lebewesen*, von denen einige durch das Mittel der Empfängnis zum Grad der größten Lebewesen erhoben wurden, können *spermatisch* genannt werden, diejenigen davon allerdings, die in ihrer Art bleiben, d.h. die Mehrzahl, werden geboren, vervielfältigen sich und werden wie die großen Lebewesen zerstört, und es gibt nur eine kleine Zahl Auserwählter, die auf einen größeren Schauplatz gelangt.

76. Das aber war nur die Hälfte der Wahrheit: Ich habe also geurteilt, wenn das Lebewesen niemals natürlich anfängt, daß es auch nicht natürlich endet und daß es nicht nur keine Neuentstehung gibt, sondern auch keine gänzliche Zerstörung, keinen Tod im strengen Sinne. Und diese *a posteriori* ge-

teriori et tirés des experiences s'accordent parfaitement avec mes principes deduits à *priori* comme ci-dessus. [§ 90.]

77. Ainsi on peut dire que non seulement l'Ame (miroir d'un univers indestructible) est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa Machine perisse souvent en partie, et quitte ou prenne des depouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moïen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'Ame et du corps organique. L'ame suit ses propres loix et le corps aussi les siens; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les Substances, puisqu'elles sont toutes des representations d'un même univers. [preface*** 6. § 340, § 352, 353, 358.]

79. Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moïens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux regnes, celui des causes efficientes, et celui des causes Finales son harmoniques entre eux.

80. Des-Cartes à reconnu, que les Ames ne peuvent point donner de la force aux corps, parcequ'il y a toûjours la même quantité de force dans la matiére. Cependant il a crû que l'ame pouvoit changer la direction des corps. Mais c'est parcequ'on n'a point sû de son temps la loy de la nature qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matiére. S'il avoit remarquée, il seroit tombé dans mon Systeme de l'Harmonie preétablie. [pref.**** Theod. § 22, § 59, 60, 61, § 63, § 66, § 345, 346 seqq., § 354, 355.]

81. Ce Systeme fait que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avoit point d'Ames; et que les Ames agissent, comme s'il n'y avoit point de corps; et que tous deux agissent comme si l'un influoit sur l'autre.

machten und auf Experimente gestützten Überlegungen passen vollkommen zu meinen oben abgeleiteten Prinzipien *a priori*.

77. So kann man sagen, daß nicht allein die Seele (Spiegel eines unzerstörbaren Universums) unzerstörbar ist, sondern auch das Lebewesen selbst, wenngleich seine Maschine häufig in Teilen vergeht und organische Hüllen ablegt oder annimmt.

78. Diese Prinzipien haben mir das Mittel einer natürlichen Erklärung der Vereinigung oder sogar der Übereinstimmung von Seele und organischem Körper gegeben. Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen, wie der Körper den seinen; und sie treffen aufeinander kraft der prästabilierten Harmonie zwischen allen Substanzen, weil sie alle Vorstellungen eines und desselben Universums sind.

79. Die Seelen handeln gemäß den Gesetzen der Zweckursachen durch Appetition, Zwecke und Mittel. Die Körper handeln gemäß den Gesetzen der Wirkursachen oder der Bewegungen. Die beiden Reiche, dasjenige der Wirkursachen und dasjenige der Zweckursachen, sind miteinander harmonisch.

80. Descartes anerkannte, daß die Seelen den Körpern keine Kraft geben können, weil es in der Materie immer die gleiche Quantität an Kraft gibt. Gleichwohl glaubte er, daß die Seele die Richtung des Körpers verändern könne. Aber das liegt daran, daß man zu seiner Zeit noch nicht das Naturgesetz kannte, welches die Erhaltung derselben Gesamtrichtung in der Materie beinhaltet. Wenn er davon Kenntnis gehabt hätte, wäre er zu meinem System der prästabilierten Harmonie gelangt.

81. Dieses System läßt die Körper handeln, als ob sie (Annahme einer Unmöglichkeit) keine Seelen hätten, und läßt die Seelen handeln, als ob sie keine Körper hätten, und läßt beide handeln, als ob sie sich gegenseitig beeinflußten.

82. Quant aux *Esprits*, ou Ames raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivans et animaux, comme nous venons de dire; [(]sçavoir que l'Animal et l'Ame ne commencent qu'avec le Monde, et ne finissent pas non plus que le Monde) Il y a pourtànt cela de particulier dans les Animaux raisonnables, que leurs petits Animaux spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des Ames ordinaires ou sensitives; mais des que ceux qui sont elûs, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leur ames sensitives sont elevées au degré de la raison et à la prerogative des Esprits. [§ 91, § 397.]

83. Entre autres differences qu'il y a entre les Ames ordinaires et les Esprits, dont j'en ai deja marqué une partie, il y a encore celle-ci: que les Ames en general sont des miroirs vivans ou images de l'univers des creatures; mais que des Esprits sont encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature; capables de connoître le Systeme de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques; chaque esprit étant comme une petite divinité dans son departement. [§ 147.]

84. C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une Manière de Société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa Machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres creatures) mais encore ce qu'un Prince est à ses sujêts, et même un pere à ses enfans.

85. D'où il est aisé de conclure, que l'assemblage de tous les Esprits doit composer la Cité de Dieu, c'est à dire le plus parfait état, qui soit possible sous le plus parfait des Monarques. [§ 146, Abregé obj. 2.]

82. Was die *Geister* oder die vernünftigen Seelen betrifft, so gibt es, auch wenn ich in allen Lebendigen und Lebewesen im Grunde dieselbe Sache finde, wie wir schon sagten (nämlich daß das Lebewesen und die Seele erst mit der Welt anfangen und nur mit ihr enden), doch diese Besonderheit in den vernünftigen Lebewesen, daß ihre kleinen Samen-Lebewesen, insofern sie nur dieses sind, lediglich gewöhnliche oder empfindsame Seelen haben; sobald diejenigen aber, die gleichsam ausgewählt wurden, durch wirkliche Empfängnis menschliche Natur erlangen, werden ihre empfindsamen Seelen auf den Grad der Vernunft und zu den Vorrechten der Geister erhoben.

83. Unter anderen Unterschieden, die es zwischen den gewöhnlichen Seelen und den Geistern gibt, wovon ich schon einen Teil behandelt habe, gibt es auch noch diesen, daß die Seelen im allgemeinen lebendige Spiegel oder Bilder des Universums der Geschöpfe sind, daß aber die Geister auch noch Bilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst sind und das System des Universums zu erkennen und durch architektonische Proben davon etwas nachzuahmen vermögen, weil jeder Geist in seiner Abteilung wie eine kleine Gottheit ist.

84. Daher kommt es, daß die Geister in eine Art von Gesellschaft mit Gott gelangen können und daß dieser in bezug auf sie nicht allein das ist, was ein Erfinder für seine Maschine ist (das ist Gott in bezug auf die anderen Geschöpfe), sondern zudem das, was ein Fürst seinen Untertanen ist und selbst ein Vater seinen Kindern.

85. Von daher fällt es leicht zu schließen, daß die Ansammlung aller Geister den Gottesstaat bilden muß, d.h. den vollkommensten Zustand, der unter dem vollkommensten Monarchen möglich ist.

86. Cette Cité de Dieu, cette Monarchie veritablement Universelle, est un Monde Moral, dans le monde Naturel, et ce qu'il y a de plus elevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu: et c'est en lui que consiste veritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en auroit point, si sa grandeur et sa bonté n'étoient pas connües et admirées par les esprits, c'est aussi par rapport à cette Cité divine, qu'il a proprement de la Bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se monstrent par tout.

87. Comme nous avons établi ci-dessus une Harmonie parfaite entre deux Regnes Naturels, l'un des causes Efficientes, l'autre des Finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le regne Physique de la Nature et le regne Moral de la Grace, c'est à dire, entre Dieu consideré comme Architecte de la Machine de l'univers, et Dieu consideré comme Monarque de la cité divine des Esprits. [§ 62, § 74, § 118, § 248, § 112, § 130, § 247.]

88. Cette Harmonie fait que les choses conduisent à la grace par les voyes mêmes de la nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et reparé par les voyes naturelles dans les momens, que le demande le gouvernement des Esprits; pour le chatiment des uns, et la recompense des autres. [§ 18 seqq., § 110, § 244, 245, § 340.]

89. On peut dire encore, que Dieu comme Architecte contente en tout Dieu, comme Legislateur; et qu'ainsi les pechés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature; et en vertu même de la structure mecanique des choses; et que de même les belles actions s'attireront leurs recompenses par des voyes machinales par rapport aux corps; quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toûjours sur le champ.

90. Enfin sous ce gouvernement parfait il n'y aura point de bonne Action sans recompense, point de mauvaise sans chatiment: et tout doit reüssir au bien des bons; c'est à dire, de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand Etat, qui

86. Dieser Gottesstaat, diese wahrhaft universale Monarchie, ist eine moralische Welt in der natürlichen Welt und das erhabendste und göttlichste unter den Werken Gottes. Darin besteht eigentlich die Ehre Gottes, die ihm nicht zukäme, wenn seine Größe und seine Güte nicht durch die Geister erkannt und bewundert würden. Es ist eben in bezug auf diesen göttlichen Staat, daß ihm eigentlich Güte zukommt, während sich seine Weisheit und seine Macht überall zeigen.

87. Wie wir weiter oben eine vollkommene Harmonie zwischen zwei natürlichen Reichen, dem der Wirkursachen und dem der Zweckursachen, stabilisiert haben, so müssen wir hier noch eine andere Harmonie zwischen dem physischen Reich der Natur und dem moralischen Reich der Gnade bemerken, d. h. zwischen Gott betrachtet als Architekt der Maschine des Universums und Gott betrachtet als Monarch des göttlichen Staates der Geister.

88. Diese Harmonie macht, daß die Dinge auf den Wegen der Natur selbst zur Gnade führen; und daß beispielsweise dieser Globus auf natürlichen Wegen zerstört und repariert werden muß, in den Momenten, welche die Regierung der Geister verlangt, zur Bestrafung der einen und zur Belohnung der anderen.

89. Man kann zudem sagen, daß Gott als Architekt insgesamt Gott als Gesetzgeber zufriedenstellt und daß so die Sünden ihre Strafen durch die Ordnung der Natur und sogar kraft der mechanischen Struktur der Dinge mit sich führen. So ziehen auch die guten Handlungen ihre Belohnungen in bezug auf die Körper maschinengleich nach sich, selbst wenn das nicht immer sofort geschieht oder geschehen kann.

90. Schließlich gibt es unter dieser vollkommenen Regierung keine gute Handlung ohne Belohnung, keine schlechte ohne Bestrafung, alles muß darin zum Wohle der Guten gelingen, d. h. zum Wohle derjenigen, die nicht zu den Unzufriedenen

se fient à la providence, après avoir fait leur devoir et qui aiment et imitent, comme il faut, l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la consideration de ses perfections suivant la nature du *pur amour* veritable, qui fait prendre plaisir à la felicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paroit conforme à la volonté divine presomptive, ou antecedente; et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrete, consequente ou decisive; en reconnaissant, que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est; non seulement pour le tout en general, mais encore pour nous mêmes en particulier, si nous sommes attachés, comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement comme à l'Architecte et à la cause efficiente de nôtre être, mais encore comme à nôtre Maître, et à la cause Finale qui doit faire tout le but de nôtre volonté, et peut seul faire nôtre bonheur. [pref. * 4a., b. § 134 fin.,Theod. § 278, pref. * 4b.]

in diesem großen Staat gehören, die sich auf die Vorsehung verlassen, nachdem sie ihre Pflichten getan haben, die den Urheber alles Guten lieben und nachahmen, wie es sich geziemt, die sich in der Betrachtung seiner Vollkommenheiten gefallen und die der Natur der wahren, *reinen Liebe* folgen, die Vergnügen in der Glückseligkeit dessen finden, was man liebt. Dies läßt alle weisen und tugendhaften Personen in Richtung dessen arbeiten, was mit dem vermuteten bzw. vorhergehenden göttlichen Willen übereinstimmt. Sie geben sich jedoch mit dem zufrieden, was Gott durch seinen geheimen, folgerichtigen und entscheidenden Willen tatsächlich geschehen läßt, indem sie anerkennen, daß, wenn wir die Ordnung des Universums hinreichend verstehen könnten, wir fänden, daß sie alle Wünsche der Weisesten übersteigt und daß es unmöglich ist, sie besser zu machen, als sie ist; dies nicht allein für das Ganze im allgemeinen, sondern auch für uns im besonderen, wenn wir uns geziemend an den Urheber des Ganzen binden, nicht allein wie an den Architekten und an die Wirkursache unseres Seins, sondern auch wie an unseren Herrn und an die Zweckursache, die das ganze Ziel unseres Willens ausmachen soll und die allein unser Glück ausmachen kann.

PRINCIPES DE LA NATURE ET DE LA GRÂCE FONDÉS EN RAISON

1. La *Substance* est un Etre capable d'Action. Elle est simple ou composée. La *Substance simple* est celle, qui n'a point de parties. *La composée* est l'assemblage des substances simples, ou des *Monades. Monas* est un mot Grec, qui signifie l'unité ou, ce qui est un. Les composés ou les corps sont des Multitudes; et les substances simples, les Vies, les Ames, les Esprits sont des Unités. Et il faut bien, qu'il y ait des substances simples par tout, parce que sans les simples il n'y auroit point de composés. Et par consequent toute la nature est pleine de vie.

2. Les Monades n'ayant point des parties ne sauroient être formées, ny défaites; elles ne peuvent commencer, ny finir naturellement, et durent par consequent autant que l'univers, qui sera changé, mais qui ne sera point détruit. Elles ne sauroient avoir des figures, autrement elles auroient des parties: et par consequent une Monade en elle même, et dans le moment, ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, les quelles ne peuvent être autre chose que ses *perceptions* (c'est à dire les representations du composé, ou de ce qui est dehors dans le simple) et ses *appetitions* (c'est à dire ses tendences d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empeche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la varieté des rapports aux choses qui sont au dehors. C'est comme dans un *centre* ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

AUF VERNUNFT GEGRÜNDETE PRINZIPIEN DER NATUR UND DER GNADE

1. Die *Substanz* ist ein Sein, das der Handlung fähig ist. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die einfache *Substanz* ist ohne Teile. Die *zusammengesetzte Substanz* ist die Ansammlung von einfachen Substanzen oder von *Monaden*. Monas ist ein griechisches Wort, das Einheit bedeutet oder das, was Eines ist. Die Zusammengesetzten oder die Körper sind Vielheiten; und die einfachen Substanzen, Leben, Seelen oder Geister sind Einheiten. Es muß einfache Substanzen überall geben, weil es ohne die Einfachen keine Zusammengesetzten gäbe. Und folglich ist die ganze Natur von Leben erfüllt.

2. Weil die Monaden keine Teile haben, können sie auch nicht gebildet oder auseinandergenommen werden; sie können auf natürliche Weise weder anfangen noch enden und dauern folglich solange wie das Universum, das verändert, das aber nicht zerstört werden wird. Sie können auch keine Gestalten haben, weil sie sonst Teile hätten: Folglich kann eine Monade an sich und im Augenblick von einer anderen nur durch die inneren Qualitäten und Handlungen unterschieden werden, die nichts anderes sein können als ihre *Perzeptionen* (d.h. die Vorstellungen des Zusammengesetzten oder von dem, was jenseits des Einfachen ist) und ihre *Appetitionen* (d.h. ihre Neigungen, von einer zur anderen Perzeption überzugehen), welches die Prinzipien der Veränderung sind. Denn die Einfachheit der Substanz verhindert nicht die Vielfältigkeit der Modifikationen, die sich in derselben einfachen Substanz finden müssen und die in der Vielfalt der Bezüge auf die Dinge bestehen müssen, die außerhalb sind. Das ist wie in einem *Zentrum* oder Punkt, bei dem sich trotz aller Einfachheit durch die darin zusammenlaufenden Geraden unendlich viele Winkel bilden lassen.

3. Tout est plein dans la nature, il y a des substances simples par tout, separées effectivement les unes des autres par des actions propres, qui changent continuellement leur rapports et chaque substance simple ou Monade distinguée qui fait le centre d'une substance composée (comme par exemple d'un animal) et le principe de son unicité, est environnée d'une *Masse* composée d'une infinité d'autres Monades, qui constituent le corps propre de cette Monade centrale suivant les affections du quel elle represente comme dans une maniere de *centre* les choses qui sont hors d'elle. Et ce *corps* est *organique* quand il forme une maniere d'Automate ou de Machine de la Nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties, qui se peuvent faire remarquer. Et comme à cause de la plenitude du Monde tout est lié et que chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins selon la distance, et en est affecté par reaction; il s'en suit que chaque Monade est un miroir vivant ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de veüe et aussi reglé que l'univers lui même. Et les perceptions dans la Monade naissent les unes des autres, par les loix des Appetits, ou des *causes finales* du bien, et du mal qui consiste dans les perceptions remarquables reglées ou dereglées; comme les corps et les phenomenes au dehors naissent les uns des autres par les loix des *causes efficientes*, c'est à dire, des mouvemens. Ainsi il y a une *harmonie* parfaite entre les perceptions de la Monade, et les mouvemens des corps, préétablie d'abord entre le systeme des causes efficientes et celuy des causes finales; et c'est en cela; que consiste l'accord et l'union physique de l'Ame et du corps, sans que l'une puisse changer les loix de l'autre.

3. In der Natur ist alles erfüllt, es gibt einfache Substanzen überall, die einen von den anderen tatsächlich getrennt durch je eigene Handlungen, die kontinuierlich ihre Bezüge ändern. Jede einfache Substanz oder ausgezeichnete Monade, die das Zentrum einer zusammengesetzten Substanz ausmacht (wie beispielsweise eines Lebewesens) und das Prinzip ihrer Einheitlichkeit, ist von einer aus unendlich vielen anderen Monaden zusammengesetzten *Masse* umgeben, die den eigenen Körper dieser Zentralmonade bilden und nach dessen Affektionen sie, wie in einer Art Zentrum, die Dinge vorstellt, die außerhalb von ihr sind. Und dieser Körper ist organisch, sobald er eine Art Automat oder Naturmaschine bildet, die Maschine nicht nur im Ganzen, sondern auch in den kleinsten Teilen ist, die sich bemerken lassen. Und weil wegen der Erfülltheit der Welt alles miteinander verbunden ist und jeder Körper auf jeden anderen Körper je nach Entfernung mehr oder weniger einwirkt und davon durch Reaktion affiziert wird, folgt, daß jede Monade ein lebendiger oder mit innerer Handlung begabter Spiegel ist, der nach seinem Gesichtspunkt das Universum vorstellt und selbst wie das Universum geregelt ist. In den Monaden werden die Perzeptionen auseinander geboren, durch die Gesetze der Appetitionen oder der *Zweckursachen* des Guten und des Bösen, welche in den bemerkbaren Perzeptionen bestehen, seien sie nun geregelt oder ungeregelt: wie auch die Körper und die Phänomene außen auseinander geboren werden durch die Gesetze der *Wirkursachen*, d.h. der Bewegungen. So gibt es eine vollkommene *Harmonie* zwischen den Perzeptionen der Monade und den Bewegungen der Körper, prästabiliert zunächst zwischen dem System der Wirkursachen und dem der Zweckursachen, worin das Zusammenstimmen und die physische Einheit der Seele mit dem Körper besteht, ohne daß man die Gesetze des anderen ändern könnte.

4. Chaque Monade avec un corps particulier fait une substance vivante, ainsi il n'y a pas seulement de la vie par tout, jointe aux membres ou organes; mais même il y en a une infinité de degrés dans les Monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres: mais quand la Monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par consequent dans les perceptions qui les representent (: comme par exemple lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux les rayons de la lumiere sont concentrés, et agissent avec plus de force:) cela peut aller jusqu'au *sentiment*, c'est à dire jusqu'à une perception accompagnée de *memoire*, a savoir dont un certain echo demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion; et un tel vivant est appellé *Animal*, comme sa Monade est appellée une *Ame*. et quand cette Ame est elevée jusqu'à la *Raison*, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmy les esprits, comme il le sera expliqué tantôt. Il est vrai que les Animaux sont quelques fois dans l'Etat de simples vivants, et leur Ames dans l'Etat de simples Monades, savoir quand leurs perceptions ne sont pas assés distinguées pour qu'on s'en puisse souvenir; comme il arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un evanouissement. Mais les perceptions devenues entiérement confuses se doivent redevelopper dans les animaux par les raisons que je dirai tantôt, § 12. Ainsi il est bon de faire distinction entre *la perception* qui est l'état interieur de la Monade representant les choses externes; et *l'apperception* qui est la *conscience* ou la connaissance reflexive de cet état intérieur; la quelle n'est point donnée a toutes les Ames, ny toujours à la même Ame. Et c'est faute de cette distinction que les Cartesiens ont manqué en comptant par rien les perceptions dont on ne s'apperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. C'est aussi ce qui a fait croire aux mêmes Cartesiens, que les seuls Esprits sont des Monades qu'il n'y a point d'Ames des Bêtes, et encore moins d'autres *Principes de Vie*. Et comme ils ont trop choqué l'opinion commune des hommes en refusant le sentiment aux bêtes; ils se sont trop ac-

4. Jede Monade macht mit einem besonderen Körper eine lebendige Substanz aus. So gibt es nicht nur überall Leben, gebunden an Glieder oder Organe, sondern es gibt auch unendlich viele Grade in den Monaden, wo die einen mehr oder weniger über die anderen herrschen. Wenn aber die Monade so eingestellte Organe besitzt, daß durch sie Tiefenschärfe und Deutlichkeit in die von ihnen empfangenen Eindrücke und folglich in die Perzeptionen, welche sie vorstellen, kommen (wie beispielsweise durch das Mittel der Gestalt der Augensäfte die Lichtstrahlen konzentriert werden und mit größerer Kraft wirken), dann kann das bis zur *Empfindung* gehen, d. h. bis einer Perzeption, die von *Gedächtnis* begleitet wird, wo also ein gewisses Echo länger bleibt, um sich bei Gelegenheit hörbar zu machen. Ein solches Lebendiges wird *Lebewesen* genannt, wie seine Monade *Seele* genannt wird. Und wenn diese Seele bis zur *Vernunft* erhoben wird, ist sie etwas höchst Erhabenes, und man zählt sie zu den Geistern, wie gleich erklärt werden wird. Zwar sind die Lebewesen gelegentlich im Zustand der einfachen Lebendigen und ihre Seelen im Zustand der einfachen Monaden, nämlich wenn ihre Perzeptionen nicht genügend deutlich sind, um sich daran erinnern zu können, wie es in einem tiefen, traumlosen Schlaf oder in einer Ohnmacht geschehen kann. Die gänzlich undeutlich gewordenen Perzeptionen müssen sich in den Lebewesen jedoch aus gleich zu erklärenden Gründen rückentwickeln lassen (s.u. Nr.12). So ist es gut zu unterscheiden zwischen der *Perzeption*, die der innere Zustand der die äußeren Dinge vorstellenden Monade ist, und der *Apperzeption*, welche das *Bewußtsein* oder die reflexive Erkenntnis dieses inneren Zustands ist, was nicht allen Seelen gegeben ist, noch auch immer derselben Seele. Mangels dieser Unterscheidungen haben die Cartesianer gefehlt, indem sie die Perzeptionen, deren man sich nicht bewußt ist, für nichts ansahen, wie das Volk die unempfindbaren Körper für nichts ansieht. So konnten auch dieselben Cartesianer glauben, daß einzig die Geister Monaden sind, daß die Tiere keine Seelen haben und noch weniger andere *Lebensprinzipien*. Und wäh-

commodés au contraire aux prejugés du vulgaire en confondant un *long Etourdissement* qui vient d'une grande confusion des perceptions, avec une *mort à la rigueur*, où toute la perception cesseroit. Ce qui a confirmé l'opinion mal fondée de la destruction de quelques âmes et le mauvais sentiment de quelques Esprits forts pretendus qui ont combattu l'immortalité de la nôtre.

5. Il y a une liaison dans les perceptions des Animaux, qui a quelque ressemblance avec la Raison: mais elle n'est fondée que dans la memoire des *faits* ou effets, et nullement dans la connoissance des *causes*. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton, dont il a été frappé; parce que la memoire lui represente la douleur, que ce bâton lui a causée. Et les hommes en tant qu'ils sont empiriques c'est à dire dans les trois quarts de leur actions n'agissent que comme des bêtes. Par exemple on s'attend, qu'il fera jour demain, parce qu'on l'a toûjours experimenté ainsi: il n'y a qu'un Astronome qui le prevoye par raison, et même cette prediction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est point éternelle, cessera. Mais *le Raisonnement veritable* dépend des verités necessaires ou éternelles, comme sont celles de la Logique, des Nombres, de la Geometrie, qui font la connexion indubitable des idées, et les consequences immancables. Les animaux, où ces consequences ne se remarquent point, sont appellés *Bêtes*, mais ceux, qui connoissent ces verités necessaires, sont proprement ceux qu'on appelle *Animaux Raisonnables*, et leurs ames sont appellées *Esprits*. Ces Ames sont capables de faire des Actes reflexifs et de considerer ce qu'on appelle Moy, Substance, Ame, Esprit; en un mot les choses et les verités immaterielles; et c'est ce qui nous rend susceptibles des Sciences ou des connoissances demonstratives.

rend sie gegen die gängige Meinung der Menschen verstießen, indem sie Tieren die Empfindung absprachen, haben sie sich im Gegenteil den gemeinen Vorurteilen zu sehr angepaßt, indem sie eine lange *Ohnmacht*, die aus einer Verundeutlichung der Perzeptionen herrührt, mit dem *Tod im strengen Sinne* verwechselten, worin jegliche Perzeption endet. Das hat die schlechtbegründete Meinung von der Zerstörung einiger Seelen bestätigt und auch die falsche Auffassung einiger sehr prätentiöser Geister, welche die Unsterblichkeit unserer Seele bekämpften.

5. Es gibt eine Verbindung in den Perzeptionen der Lebewesen, die einige Ähnlichkeit mit der Vernunft besitzt, sie ist aber nur im Gedächtnis der *Tatsachen* oder Wirkungen begründet und keineswegs in der Erkenntnis der *Ursachen*. So flieht der Hund den Stock, der ihn geschlagen hat, weil ihm das Gedächtnis den Schmerz vorstellt, den dieser Stock ihm verursachte. Und insofern die Menschen nach Erfahrungen gehen, d.h. in drei Vierteln ihrer Handlungen, handeln sie nur wie Tiere. Beispielsweise erwartet man, daß es morgen Tag wird, weil man es immer so erfahren hat: Nur der Astronom kann es aus Vernunft voraussehen, und selbst seine Voraussage wird zuletzt fehlgehen, wenn die Ursache des Tagwerdens, die nicht ewig ist, aufhört zu sein. Die *wahrhafte Überlegung* jedoch hängt von notwendigen oder ewigen Wahrheiten ab wie denjenigen der Logik, der Zahlen, der Geometrie, welche die unbezweifelbare Verknüpfung der Ideen und die unfehlbaren Schlußfolgerungen ausmachen. Die Lebewesen, bei denen diese Schlußfolgerungen sich nicht bemerken lassen, werden Tiere genannt, diejenigen jedoch, welche jene notwendigen Wahrheiten erkennen, sind eigentlich das, was man *vernünftige Lebewesen* nennt, und ihre Seelen werden *Geister* genannt. Diese Seelen sind reflexiver Akte fähig und der Betrachtung dessen, was man Ich, Substanz, Seele, Geist nennt, in einem Wort, die immateriellen Dinge und Wahrheiten, und das macht uns empfänglich für Wissenschaften oder für beweiskräftige Erkenntnisse.

6. Les recherches des Modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que le vivans dont les organes nous sont connus, c'est à dire, les plantes et les Animaux, ne viennent point d'une putrefaction, ou d'un Chaos, comme les anciens ont crû, mais de semences *préformées* et par consequent de la Transformation des vivans préexistans. Il y a des petits Animaux dans les semences des grands qui par le moyen de la conception prennent un revestement nouveau, qu'ils s'approprient, qui leur donne moyen de se nourrir, et de s'aggrandir pour passer sur un plus grand theatre, et faire la propagation du grand animal. Il est vrai, que les Ames des Animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables et ne le deviennent que lors que la conception determine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux generalement ne naissent point entiérement dans la conception ou *Generation,* ils ne perissent pas entiérement non plus dans ce que nous appellons *Mort.* Car il est raisonnable, que ce qui ne commence pas naturellement, ne finisse pas non plus dans l'ordre de la nature. Ainsi quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un Theatre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et bien reglés que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de dire des grands animaux, a encore lieu dans la generation et la mort des animaux spermatiques mêmes, c'est à dire ils sont les accroissemens d'autres spermatiques plus petits, à proportion des quels ils peuvent passer pour grands, car tout va à l'infini dans la nature. Ainsi non seulement les Ames, mais encore les animaux sont ingenerables et imperissables, ils ne sont que developpés, enveloppés, revêtus, depouillés, transformés. Les Ames ne quittent jamais tout leur corps, et ne passent point d'un corps dans un autre corps, qui leur soit entiérement nouveau. Il n'y a donc point de *Metempsychose*, mais il y a *Metamorphose*. Les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties: ce qui arrive peu à peu, et par petites parcelles insensibles mais continuellement, dans la Nu-

6. Moderne Untersuchungen haben uns gelehrt und durch Vernunft bestätigt, daß das Lebendige, dessen Organe wir kennen, d.h. die Pflanzen und die Lebewesen, nicht aus einem Fäulnisprozeß stammen oder aus einem Chaos, wie die Alten glaubten, sondern aus *präformierten* Samen und folglich aus der Transformation präexistierender Lebendiger. Es gibt kleine Lebewesen in den Samen der großen, die durch das Mittel der Empfängnis eine neue Ausstattung erhalten, die sie sich aneignen und die ihnen als Nahrungsmittel dient und zur Vergrößerung, um auf einen größeren Schauplatz zu gelangen, um die Fortpflanzung des großen Lebewesens zu bewerkstelligen. Zwar sind die Seelen der menschlichen Samen-Lebewesen nicht vernünftig und werden es nur, sobald die Empfängnis diese Lebewesen zur menschlichen Natur bestimmt. Und wie die Lebewesen im allgemeinen nicht gänzlich in der Empfängnis oder *Neuentstehung* geboren werden, so vergehen sie auch nicht gänzlich in dem, was wir *Tod* nennen. Denn es ist vernünftig, daß das, was nicht auf natürliche Weise anfängt, nicht in der natürlichen Ordnung endet. So legen sie nur ihre Maske oder ihre Hülle ab und kehren auf einen subtileren Schauplatz zurück, wo sie gleichwohl ebenso empfindsam und wohlgeordnet sein können wie auf dem größeren. Und was man von großen Lebewesen sagt, gilt auch für die Neuentstehung und den Tod der Samen-Lebewesen selbst, da sie nämlich die Vergrößerungen anderer, kleinerer Samen-Lebewesen sind, im Vergleich zu denen sie als große gelten können: Denn in der Natur geht alles ins Unendliche. So sind nicht allein die Seelen, sondern auch die Lebewesen unfähig zur Neuentstehung und zum Vergehen: Sie werden nur entwickelt, eingehüllt, neu bekleidet, ausgezogen, transformiert. Die Seelen verlassen niemals ganz ihren Körper und gehen nicht von einem in einen anderen Körper über, der ihnen gänzlich neu wäre. Es gibt keine *Metempsychose*, sondern *Metamorphose*. Die Lebewesen verändern sich, nehmen nur Teile auf und verlassen sie, was in der Ernährung allmählich und in kleinen, unwahrnehmbaren Teilchen allerdings kontinuierlich geschieht, während es

trition; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception et dans la mort; qui les font acquerir ou perdre beaucoup tout à la fois.

7. Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples *Physiciens*; maintenant il faut s'élever à la *Metaphysique*, en nous servant du *Grand principe*, peu employé communement, qui porte, *que rien ne se fait sans raison suffisante*, c'est à dire, que rien n'arrive sans qu'il seroit possible à celui qui connoitroit assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour determiner, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé: la premiére question, qu'on a droit de faire, sera, *pourquoi il y a plus tôt quelque chose, que rien*. Car le rien est plus simple et plus facile, que quelque chose. De plus, supposé, que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, *pourquoi elles doivent exister ainsi* et non autrement.

8. Or cette Raison suffisante de l'Existence de l'univers, ne se sauroit trouver dans la suite des choses contingentes; c'est à dire, des corps et de leur representations dans les Ames: parceque la Matiere étant indifferente en elle même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre; on n'y sauroit trouver la Raison du Mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le present mouvement, qui est dans la Matiére vienne du precedent, et celui-ci encore d'un precedent; on n'en est pas plus avancé, quand on iroit aussi loin, qu'on voudroit: car il reste toûjours la même question. Ainsi il faut que la Raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre Raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, et qui soit un Etre necessaire, portant la raison de son existence avec soy. Autrement on n'auroit pas encore une raison suffisante, ou l'on puisse finir. Et cette derniére raison des choses est appellée *Dieu*.

auf einen Schlag, so bemerkenswert wie selten, in der Empfängnis und im Tod geschieht, wo sie vieles zugleich annehmen oder verlieren.

7. Bis hierher haben wir als einfache *Physiker* gesprochen, jetzt gilt es, sich zur *Metaphysik* zu erheben, gestützt auf das gemeiniglich wenig benutzte *große Prinzip*, welches besagt, *daß nichts ohne zureichenden Grund geschieht*, d.h. daß nichts geschieht, ohne daß es demjenigen, der die Dinge genügend kennt, möglich wäre, einen Grund anzugeben, der zur Bestimmung genügt, warum es so und nicht anders ist. Dieses Prinzip gesetzt, ist die erste zulässige Frage, *warum es vielmehr etwas als nichts gibt*. Denn das Nichts ist einfacher und weniger schwierig als Etwas. Weiter vorausgesetzt, daß die Dinge existieren müssen, muß man einen Grund angeben, *warum sie so* und nicht anders *existieren müssen*.

8. Nun kann man diesen zureichenden Grund der Existenz des Universums nur in der Folge der kontingenten Dinge finden, d.h. in derjenigen der Körper und ihrer Vorstellungen in den Seelen, denn die Materie ist an sich indifferent gegenüber Bewegung und Ruhe und gegenüber dieser oder jener Bewegung. Man kann keinen Grund der Bewegung finden, und noch weniger den einer bestimmten Bewegung. Und obwohl die gegenwärtige Bewegung in der Materie von einer vorhergehenden stammt, und diese wiederum von einer vorhergehenden, kommt man nicht voran, selbst wenn man so weit ginge, wie man möchte, denn es bleibt immer dieselbe Frage. So muß der zureichende Grund, der nicht wiederum einen anderen Grund nötig hat, außerhalb dieser Folge der kontingenten Dinge liegen und sich in einer Substanz finden, die seine Ursache wäre und die ein notwendiges Sein wäre, welches den Grund seiner Existenz mit sich trüge. Andernfalls hätte man noch keinen zureichenden Grund, bei dem man enden könnte. Und dieser letzte Grund der Dinge wird *Gott* genannt.

9. Cette substance simple primitive doit renfermer eminemment les perfections contenues dans les substances derivatives, qui en sont les effects. Ainsi elle aura la puissance, la connoissance et la volonté parfaites, c'est à dire elle aura une toute puissance, une omniscience et une bonté souveraines. Et comme la *justice* prise fort generalement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine en Dieu. La Raison, qui a fait exister les choses par lui, les fait encore dependre de lui en existant et en operant et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection; mais ce qui leur reste d'imperfection vient de la limitation essentielle et originale de la creature.

10. Il suit de la Perfection Supreme de Dieu, qu'en produisant l'Univers il a choisi le meilleur Plan possible, où il y ait la plus grande varieté, avec le plus grand ordre; le terrain, le lieu, le tems, les mieux menagés; le plus d'effect produit par les voyes les plus simples; le plus de puissance, le plus de connoissance, le plus de bonheur et de bonté dans les creatures que l'univers en pouvoit admettre. Car tous les Possibles pretendans à l'existence dans l'entendement de Dieu à proportion de leur perfections; le resultat de toutes ces pretensions doit être le Monde Actuel le plus parfait, qui soit possible. Et sans cela il ne seroit point possible de rendre raison, pour quoi les choses sont allées plûtôt ainsi qu'autrement.

11. La Sagesse Supreme de Dieu l'a fait choisir sur tout *les loix du Mouvement* les mieux ajustées, et les plus convenables aux raisons abstraites, ou metaphysiques. Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue ou de l'action; la même quantité de la force respective ou de la reaction; la même quantité enfin de la force directive. De plus l'action est toûjours égale à la reaction et l'effect entier est toûjours equi-

9. Diese einfache, anfängliche Substanz muß auf eminente Weise die Vollkommenheiten, die in den abgeleiteten Substanzen, als ihren Wirkungen, enthalten sind, einschließen. So hat sie vollkommene Macht, Erkenntnis und Willen, d.h. sie hat eine Allmacht, eine Allwissenheit und eine souveräne Güte. Und wie die ganz allgemein genommene *Gerechtigkeit* nichts anderes als die mit der Weisheit übereinstimmende Güte ist, muß es auch in Gott eine souveräne Gerechtigkeit geben. Die Vernunft, die die Dinge durch ihn existieren läßt, macht sie im Existieren und Wirken auch abhängig von ihm, und sie empfangen von ihm kontinuierlich dasjenige, was sie etwas Vollkommenheit haben läßt, während dasjenige, was ihnen an Unvollkommenheit bleibt, aus der wesentlichen und ursprünglichen Begrenztheit der Schöpfung herrührt.

10. Es folgt aus der höchsten Vollkommenheit Gottes, daß er zur Hervorbringung des Universums den bestmöglichen Plan wählte, worin es die größte Vielfalt in der größten Ordnung gäbe; die am besten angelegten Gelände, Orte, Zeiten, die meiste Wirkung, hervorgebracht auf einfachsten Wegen, die meiste Macht, Erkenntnis, das meiste Glück und die meiste Güte in den Geschöpfen, welche das Universum annehmen kann. Denn alle Möglichen, die im Verstand Gottes und nach Maßgabe ihrer Vollkommenheit auf Existenz Anspruch haben, müssen im Ergebnis aller dieser Ansprüche die möglichst vollkommene wirkliche Welt sein. Und ohne das wäre es nicht möglich, einen Grund anzugeben, warum die Dinge vielmehr so als anders gelaufen sind.

11. Die höchste Weisheit Gottes hat ihn vor allem diejenigen *Bewegungsgesetze* wählen lassen, die den abstrakten oder metaphysischen Gründen am besten angepaßt und damit übereinstimmend sind. Es wird darin die gleiche Quantität an totaler und absoluter Kraft oder Handlung bewahrt, die gleiche Quantität an entsprechender Kraft oder Reaktion, die gleiche Quantität schließlich der Richtungskraft. Darüber hinaus ist die Handlung (Aktion) ihrer Reaktion gleich, und

valent à sa cause pleine. Et il est surprenant, que par la seule consideration des *causes efficientes* ou de la matiére, on ne sauroit rendre raison de ces loix du mouvement découvertes de notre tems, et dont une partie a été decouverte par moi même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux *causes Finales*, et que ces loix ne dependent point du *principe de la necessité*, comme les verités Logiques, Arithmetiques et Geometriques; mais *du principe de la convenance*, c'est à dire, du choix de la Sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu, pour ceux, qui peuvent approfondir ces choses.

12. Il suit encor de la Perfection de l'Auteur Supreme, que non seulement l'ordre de l'univers entier est le plus parfait qui se puisse; mais aussi que chaque miroir vivant representant l'univers, suivant son point de veüe, c'est à dire, chaque *Monade*, chaque Centre Substantiel, doit avoir ses perceptions et ses appetits les mieux reglés, qu'il est compatible avec tout le reste. D'où il s'en suit encore, que les *Ames*, c'est à dire les Monades les plus dominantes, ou plûtôt les Animaux mêmes ne peuvent manquer de se reveiller de l'Etat d'assoupissement, où la mort ou quelque autre accident les peut mettre.

13. Car tout est reglé dans les choses une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible; la supreme Sagesse et Bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie: le present est gros de l'avenir, le futur se pourroit lire dans le passé, l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourroit connoître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvoit deplier tous ses replis qui ne se developpent sensiblement qu'avec le tems. Mais comme chaque perception distincte de l'Ame comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout l'univers; l'Ame même

die Gesamtwirkung ist immer ihrer vollen Ursache äquivalent. Es ist erstaunlich, daß man, allein durch die Betrachtung der *Wirkursachen* oder der Materie, sich keine Rechenschaft über diese zu unserer Zeit (und zum Teil von mir selbst) entdeckten Bewegungsgesetze geben kann. Denn ich habe gefunden, daß man auf die *Zweckursachen* zurückgehen müsse, und daß jene Gesetze nicht vom *Prinzip der Notwendigkeit* abhängen wie die logischen, arithmetischen und geometrischen Wahrheiten, sondern vom *Prinzip der Übereinstimmung*, d.h. der Wahl der Weisheit. Und das ist denjenigen, die diese Dinge vertiefen können, eine der wirksamsten und sinnfälligsten Beweise für die Existenz Gottes.

12. Es folgt weiterhin aus der Vollkommenheit des höchsten Urhebers, daß nicht allein die Ordnung des gesamten Universums die vollkommenste ist, die sein kann, sondern auch, daß jeder lebendige Spiegel, indem er das Universum je nach seinem Gesichtspunkt vorstellt, d.h. jede *Monade*, jedes substantielle Zentrum, die Perzeptionen und Appetitionen haben muß, die am besten geregelt sind, so daß er mit dem gesamten Rest kompatibel ist. Daraus folgt wiederum, daß die *Seelen*, d.h. die am stärksten herrschenden Monaden oder vielmehr die Lebewesen selbst, aus dem Zustand der Betäubung, in die sie der Tod oder sonst ein Unfall versetzen kann, erwachen müssen.

13. Denn in den Dingen ist alles ein für allemal geregelt, mit soviel Ordnung und Entsprechung wie möglich. Die höchste Weisheit und Güte können nur in vollkommener Harmonie handeln: Das Gegenwärtige ist mit dem Kommenden schwanger, das Zukünftige läßt sich in dem Vergangenen lesen, das Entfernte ist im Nächsten ausgedrückt. Man könnte die Schönheit des Universums in jeder Seele erkennen, wenn man alle ihre Einfaltungen entfalten könnte, die sich merkbar nur mit der Zeit entwickeln. Weil aber jede deutliche Perzeption der Seele unendlich viele undeutliche Perzeptionen enthält, die das ganze Universum einhüllen, so er-

ne connoît les choses, dont elle a perception, qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées; et elle a de la perfection à mesure de ses perceptions distinctes. Chaque Ame connoît l'infini, connoît tout, mais confusement; comme en me promenant sur le rivage de la mer et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner. Mais perceptions confuses sont le resultat des impressions que tout l'univers fait sur nous; il en est de même de chaque Monade. Dieu seul a une connoissance distincte de tout, car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout, mais que sa circonférence est nulle part, tout luy etant present immediatement, sans aucun eloignement de ce Centre.

14. Pour ce qui est de l'Ame raisonnable ou de l'*Esprit*, il y a quelque chose de plus que dans les Monades ou même dans les simples Ames. Il n'est pas seulement un Miroir de l'univers des Creatures, mais encore une image de la Divinité. L'Esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu, mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoique en petit. Car pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, (mais aussi sans en avoir la volonté) des choses, aux quelles il faudroit penser longtems pour les trouver, quand on veille; notre Ame est Architectonique encore dans les Actions volontaires: et decouvrant les sciences suivant les quelles Dieu a reglé les choses (*pondere*, *mensura, numero*, etc.). Elle imite dans son departement et dans son petit monde, où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand.

15. C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des genies, entrant en vertu de la Raison et des verités éternelles dans une espece de Societé avec Dieu, sont des membres de la Cité de Dieu, c'est à dire du plus parfait état formé et gou-

kennt die Seele selbst die Dinge, von denen sie eine Perzeption hat, nur insoweit, als sie davon deutliche und abgehobene Perzeptionen hat, und sie hat Vollkommenheit im Maß ihrer deutlichen Perzeptionen. Jede Seele erkennt das Unendliche, erkennt alles, jedoch auf undeutliche Weise, wie wenn ich am Ufer des Meeres spazierengehe und den großen Lärm vernehme, den es macht, und dabei den besonderen Lärm einer jeden Welle, aus denen der Gesamtlärm zusammengesetzt ist, vernehme, jedoch ohne ihn zu unterscheiden. Undeutliche Perzeptionen sind jedoch das Ergebnis von Eindrücken, welche das ganze Universum auf uns macht, so ist es auch bei jeder Monade. Gott allein hat eine deutliche Erkenntnis von allem, denn er ist dessen Quelle. Man hat sehr richtig gesagt, daß er überall wie ein Zentrum ist, dessen Umfang nirgends ist, weil alles ihm unmittelbar gegenwärtig ist, ohne jegliche Entfernung vom Zentrum.

14. Was nun die vernünftige Seele oder den *Geist* angeht, so gibt es etwas mehr darin als in den Monaden oder selbst in den einfachen Seelen. Er ist nicht allein ein Spiegel des Universums der Geschöpfe, sondern auch ein Bild der Gottheit. Der Geist hat nicht allein eine Perzeption der Werke Gottes, sondern ist selbst fähig, etwas hervorzubringen, was ihnen ähnelt, wie klein auch immer. Um von wunderbaren Träumen zu schweigen, wo wir ohne Mühe (aber auch, ohne es zu wollen) Dinge erfinden, die man sich lange ausdenken müßte, um sie im Wachzustand zu finden, so ist unsere Seele nämlich noch in den freiwilligen Handlungen architektonisch. Und wenn sie die Wissenschaften entdeckt, nach denen Gott die Dinge geregelt hat (*pondere, mensura, numero* etc.), dann ahmt sie in ihrem Bereich und in ihrer kleinen Welt, wo sie sich üben darf, das nach, was Gott in der großen macht.

15. Darum treten alle Geister, sowohl Menschen wie Geister, aufgrund der Vernunft und der ewigen Wahrheiten in eine Art von Gesellschaft mit Gott ein, sind Mitglieder des Gottesstaates, d.h. des vollkommensten Staates, der durch den

verné par le plus grand et le meilleur des Monarques: où il n'y a point de crime sans chatiment, point de bonnes actions sans recompense proportionnée, et enfin autant de vertu et de bonheur qu'il est possible. Et cela non pas par un dérangement de la nature, comme si ce que Dieu prepare aux ames troubloit les loix des corps; mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout tems, entre les Regnes de la Nature et de la Grace; entre Dieu comme Architecte et Dieu comme Monarque: en sorte que la nature même mene à la grace, et que la grace perfectionne la nature en s'en servant.

16. Ainsi quoique la Raison ne nous puisse point apprendre le detail du grand avenir, reservé à la revelation; nous pouvons être assûrés par cette même Raison, que les choses sont faites d'une maniére qui passe nos souhaits. Dieu aussi étant la plus parfaite et la plus heureuse, et par consequent la plus aimable des substances; et *l'amour pur veritable* consistant dans l'état qui fait gouter du plaisir dans les perfections et dans la felicité de ce qu'on aime; cet Amour doit nous donner le plus grand plaisir, dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet.

17. Et il est aisé de l'aimer comme il faut, si nous le connoissons, comme je viens de dire. Car, quoique Dieu ne soit point sensible à nos sens externes, il ne laisse pas d'être tres aimable, et de donner un tres grand plaisir. Nous voyons combien les honneurs font plaisir aux hommes, quoique ils ne consistent point dans les qualités des sens exterieurs. Les Martirs et les Fanatiques (quoique l'affection de ces derniers soit mal reglée) montrent ce que peut le plaisir de l'esprit. Et qui plus est, les plaisirs mêmes des sens se reduisent à des plaisirs intellectuels confusement connus. La Musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres et dans le compte dont nous ne nous appercevons pas, et que l'ame ne laisse pas de faire, des battemens ou vi-

größten und besten der Monarchen gebildet und regiert wird, worin es kein Verbrechen ohne Strafe gibt, keine guten Handlungen ohne entsprechende Belohnung und schließlich soviel Tugend und Güte wie möglich. Und das nicht durch eine Störung der Natur, wie wenn Gott in der Vorbereitung für die Seelen die Gesetze der Körper stören wollte, sondern durch die Ordnung der Naturdinge selbst und aufgrund der prästabilierten Harmonie aller Zeiten zwischen den Reichen der Natur und der Gnade, zwischen Gott als Architekt und Gott als Monarch, so daß die Natur selbst zur Gnade führt und die Gnade die Natur, indem sie sich ihrer bedient, vervollkommnet.

16. Auch wenn die Vernunft uns die große Zukunft nicht im einzelnen lehren kann, welche der Offenbarung vorbehalten bleibt, können wir durch dieselbe Vernunft versichert bleiben, daß die Dinge auf eine Weise gemacht sind, die unseren Wünschen entspricht. Weil Gott auch die vollkommenste und glücklichste und folglich liebenswerteste Substanz ist und die *wahrhaft reine Liebe* in dem Zustand besteht, welcher in den Vollkommenheiten und in dem Glück dessen, was man liebt, Vergnügen genießen läßt, so muß uns diese Liebe das größte Vergnügen geben, dessen man fähig ist, wenn Gott ihr Gegenstand ist.

17. Und es ist leicht, ihn geziemend zu lieben, wenn wir ihn erkennen, wie ich es gesagt habe. Denn obwohl Gott von unseren äußeren Sinnen nicht empfunden wird, bleibt er uns sehr liebenswert und gibt uns ein großes Vergnügen. Wir sehen, wie sehr die Ehrbezeigungen den Menschen Vergnügen machen, obwohl sie nicht in den Qualitäten der äußerlichen Sinne bestehen. Märtyrer und Fanatiker (auch wenn die Wertschätzung der letzteren schwankt) zeigen, was das Vergnügen des Geistes kann. Und darüber hinaus werden die Vergnügen der Sinne auf die undeutlich erkannten, verstandesmäßigen Vergnügen zurückgeführt. Die Musik schmeichelt uns, obgleich ihre Schönheit nur in den Übereinstimmungen der Zahlen besteht und in einer Rechnung aus

brations des corps sonnans, qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vuë trouve dans les proportions est de la même nature; et ceux que causent les autres sens reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne le puissons pas expliquer si distinctement.

18. On peut même dire que dés à present l'Amour de Dieu nous fait jouir d'un avant-goût de la felicité future, et quoique il soit desinteressé, il fait par lui même nôtre plus grand bien et interest, quand même on ne l'y chercheroit pas; et quand on ne considereroit que le plaisir qu'il donne sans avoir égard à l'utilité, qu'il produit. Car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de nôtre Auteur et Maître, laquelle produit une veritable tranquillité de l'esprit, non pas, comme chez les Stoiciens, resolus à une patience par force, mais par un contentement present qui nous assûre même d'un bonheur futur. Et outre le plaisir present rien ne sauroit être plus utile pour l'avenir. Car l'amour de Dieu remplit encore nos esperances et nous mene dans le chemin du supreme bonheur: parce qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'univers, tout est fait le mieux qu'il est possible, tant pour le bien general, qu'encore pour le plus grand bien particulier de ceux, qui en sont persuadés et qui sont contents du divin gouvernement; ce qui ne sauroit manquer dans ceux, qui savent aimer la source de tout bien. Il est vrai que la supreme felicité (de quelque *vision beatifique*, ou connoissance de Dieu qu'elle soit accompagnée) ne sauroit jamais être pleine; par ce que Dieu étant infini, ne sauroit être connu entiérement. Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y auroit plus rien à desirer et qui rendroit nôtre esprit stupide; mais dans un progrès perpetuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.

Schlägen oder Schwingungen der Klangkörper, die sich durch bestimmte Intervalle treffen, deren wir uns nicht bewußt sind und welche die Seele gleichwohl anstellt. Das Vergnügen, welches der Blick in den Proportionen findet, ist von gleicher Natur, und die durch die anderen Sinne verursachten führen auf etwas Ähnliches zurück, obgleich wir es nicht so deutlich erklären können.

18. Man kann sogar sagen, daß von jetzt an uns die Liebe Gottes mit einem Vorgeschmack künftiger Glückseligkeit erfreut, und obgleich sie uneigennützig ist, macht sie an sich selbst unser größtes Gut und Interesse aus, selbst wenn man danach nicht suchte und wenn man nur das Vergnügen in Betracht zöge, das sie gibt, noch ohne Rücksicht auf die Nützlichkeit, die sie hervorbringt. Denn sie gibt uns ein vollkommenes Vertrauen in die Güte unseres Urhebers und Meisters, was eine wahrhafte Ruhe des Geistes hervorruft, nicht wie bei den Stoikern, die sich mit Gewalt zur Geduld entschließen, sondern durch eine gegenwärtige Zufriedenheit, die uns sogar künftigen Glücks versichert. Und neben dem gegenwärtigen Vergnügen kann nichts für die Zukunft nützlicher sein. Denn die Liebe Gottes erfüllt auch unsere Hoffnungen und führt uns auf den Weg des höchsten Glücks, weil aufgrund der im gesamten Universum etablierten vollkommenen Ordnung alles auf bestmögliche Weise eingerichtet ist, sowohl für das allgemeine Gute wie auch für das größte besondere Gut derjenigen, die davon überzeugt sind und die mit der göttlichen Regierung zufrieden sind, was bei all denjenigen nicht ausbleibt, welche die Quelle alles Guten zu lieben wissen. Zwar ist die höchste Glückseligkeit (von welcher *beseligenden Vision* oder Erkenntnis Gottes sie auch begleitet ist) niemals gänzlich erfüllt, denn Gott ist unendlich und kann nicht gänzlich erkannt werden. So besteht unser Glück niemals und darf auch niemals in einem vollen Genießen bestehen, wo es nichts mehr zu wünschen gibt und das unseren Geist dumm machte, sondern in einem beständigen Fortschritt zu neuen Vergnügen und neuen Vollkommenheiten.



ANMERKUNGEN

Die Anmerkungen sind keine Kommentare, sie geben Hinweise auf Parallelstellen in anderen Schriften von Leibniz und auf Texte bzw. Autoren, die er anführt oder auf die er anspielt. Es sind praktische Hilfestellungen für Leser mit Interesse an einer vertieften Kenntnis, ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne Angabe wissenschaftlicher Literatur.

Eine wertvolle Hilfe für die Zusammenstellung der Verweise waren die Ausgaben der *Metaphysischen Abhandlung* von H. Herring (1956), U. Goldenbaum (1992), E. Cassirer (1997) und Laurence Bouquiaux (Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie*, Paris: Gallimard 1995); die Ausgaben der *Monadologie* von H. Glockner (Stuttgart: Reclam, zuerst 1954), Nicolas Rescher (*G. W. Leibniz's Monadology. An Edition for Students*, Pittsburgh University Press 1991), Christiane Frémont (Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce, monadologie et d'autres textes 1703–1716*, Paris: GF-Flammarion 1996) und H. Hecht (1998); und die Ausgaben der *Auf Vernunft gegründeten Prinzipien der Natur und Gnade* von Cassirer (1997) und H. Herring (1956).

Auf die Hauptschriften von Leibniz wird in chronologischer Reihung verwiesen: *Metaphysische Abhandlung* 1686, *Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen* 1695, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* 1704, *Theodizee* 1710, *Monadologie* 1714, *Prinzipien der Natur und der Gnade* 1714; die kleineren Schriften und Briefe tragen das Datum ihrer Entstehung in eckigen Klammern und sind entsprechend eingeordnet. Angaben ohne »S.« beziehen sich auf die üblichen Nummern (Paragraphen) der Textabschnitte.

Anmerkungen zur »Metaphysischen Abhandlung«

1 Vgl. Malebranche, *Abhandlung*, S. 33–75. [1]

2 Vgl. Brief von Leibniz an Malebranche von ca. 1679, in: Gerhardt I, S. 338.

3 Descartes, Antwort auf die sechsten Einwände, in: *Meditationen*, S. 374. [2]

4 1. Mose, 1, 31.

5 Leibniz zielt vermutlich auf Spinoza, der in seiner *Ethica* im Anhang zum Buch I erklärt, »daß alle Endursachen nur menschliche Erdichtungen sind« und daß die Menschen »sagen, Gott habe alles in Ordnung geschaffen«, weil sie wünschen, »daß Gott aus Vorsorge für die menschliche Einbildung alle Dinge in solcher Weise verteilt habe, wie sie sich dieselben am leichtesten vorstellen könnten«; vgl. Thomas Hobbes, *Vom Menschen*, Kap. 11, 4.

6 These des Thrasymachos in Platons *Politeia* 338c.

7 Descartes, Antwort auf die sechsten Einwände, in: *Meditationen*, S. 378.

8 Malebranche, *Abhandlung*, 1,14, S. 36. [3]

9 »Wie das weniger Schlechte den Grund des Guten in sich hat, so das weniger Gute den Grund des Schlechten«; vgl. einen das Gute und das Schlechte abwägenden Diskurs bei Thomas von Aquin, *Summa theologica* 1, qu. 48, 49; *Theodizee* 194.

10 Vgl. *Kritik der philosophischen Prinzipien des Malebranche* [1711], in: HS, S. 272f.

11 Descartes, Meditation IV, in: *Meditationen*, S. 48.

12 Vgl. *Theodizee* 134, 278; *Monadologie* 90; *Prinzipien* 16. [4]

13 »Dasselbe wollen und dasselbe nicht wollen, das ist wahre Freundschaft«, antiker Topos, vgl. Sallust, *Die Verschwörung Catilinas*, 20,4 und Cicero, *Über die Freundschaft*, § 15, 20.

14 Quietismus meint eine weltabgewandte Lebenshaltung (lat. quies = Ruhe), im 17. Jahrhundert theologisch umstritten; *Theodizee*, Einleitende Abhandlung 10.

15 Cicero, *Über das Fatum*, XII–XIII bzw. 28–29; *Theodizee* 55.

16 S. u. *Metaphys. Abh.* 33–37. [5]

17 Das System des Kopernikus etwa war wegen seiner Einfachheit dem des Ptolemäus überlegen.

[6] [18] Mittelalterliche Weissagekunst aus einer Menge willkürlich aufgezeichneter Punkte.

[7] [19] Über Wunder vgl. 5. Schreiben an Clarke [1716], in: HS, S. 153 f.

[20] *Theodizee,* 22, 23, 129, Antworten auf den ersten und den vierten Einwand, S. 390, 396 f.

[8] [21] Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris 1674/75, 4. Auflage mit »Eclaircissements« 1778, nochmals erweitert 1683; vgl. Ausgabe Paris 1962 (Œuvres Complètes I–III), Buch VI, 2. Teil, Kap. 3.

[22] Gemeint ist Descartes, vgl. unten *Metaphys. Abh.* 17, 18.

[23] Thomas von Aquin, *Summa theologica* II, II, qu. 58, art. 2.

[24] Arnauld, *Logik*, Teil IV, Kap. 6, über die Lehre vom Einschluß der Prädikate im Subjekt.

[25] *Allgemeine Untersuchungen über die Zerlegung der Begriffe und Wahrheiten* [1686], 79, in: Goldenbaum, S. 134; Brief an Arnauld vom 4./14.7.1686, in: HS, S. 390 f.

[26] Darius III. wurde als persischer König 333 von Alexander dem Großen geschlagen, der 326 auch den indischen Teilkönig Porus besiegte.

[9] [27] »Da jedes Individuum eine untere Art sei«: Thomas von Aquin, *Summa theologica* I, qu. 50, art. 4.

[28] Brief an Arnauld vom 9.10.1687, in: HS, S. 424 ff.; *Theodizee* 86, 89, 90, 187, 188, 340, 352, 353, 358; *Monadologie* 72–77; *Prinzipien* 6.

[29] *Theodizee* 120, 124, 130, 241–243; *Monadologie* 56–58; *Prinzipien* 12.

[10] [30] Thomas von Aquin, *Summa theologica* I, qu. 105, art. 1.

[31] Arnauld, *Logik*, Teil 3, Kap. 19, S. 329.

[32] Leibniz spielt an auf Libert Froidmont, *Labyrinthus sive de compositione continui liber unus,* Antwerpen: Moreti 1631.

[33] Anspielung auf eine Lehre des Paracelsus (1473–1541), die von Johann Baptist van Helmont (1577–1644) und seinem Sohn Frans Mercurius van Helmont (1618–1699) weiterentwickelt bzw. weitergetragen wurde, nach der die »archei« als Naturkräfte die materiellen Elemente zusammenhalten; *Neue Abhandlungen*, S. 227 f.

[12] [34] Brief an Arnauld vom 28.11./8.12.1686, in: HS, S. 405–408.

[35] Brief an Arnauld vom 30.4.1687, in: HS, S. 409 ff.

[13] [36] Arnauld hat an diesem Absatz größten Anstoß genommen, vgl. seine Briefe an den Landgrafen Ernst und an Leibniz vom 13.5.1686 (*Leibniz-Arnauld*, S. 45, 53; Gerhardt II, S. 15, 27).

[37] »damit es im Subjekt inne sei«.

[38] *Theodizee* 37, 45, 49–52, 121, 280–282, 337, 367.

[39] Vgl. zum Begriff des Ausdrückens Brief an Foucher von 1686, in: PS V/2, S. 21 f.; Brief an Arnauld vom 9.10.1687, in: HS, S. 425. [14]

[40] Descartes, *Prinzipien* II, 36, S. 48 f.; vgl. *Zum allgemeinen Teil der Cartesischen Prinzipien* [1692], in: HS, S. 215 ff. [17]

[41] Die Überlegungen dieses Abschnitts hat Leibniz in einer Publikation von 1686 in den *Acta eruditorum* vorweggenommen: *Kurzer Beweise eines wichtigen Irrtums Descartes'*; in: HS, S. 186–193.

[42] *Gegen Descartes* [1702], in: HS, S. 252–256; *Theodizee* 22, 59–66, 345–347, 354, 355; *Monadologie* 80.

[43] Vgl. für die gegenteilige Auffassung Descartes, *Prinzipien* II, 11, S. 36. [18]

[44] Leibniz kann sich beziehen auf Descartes, *Prinzipien* II, 28, S. 10; Hobbes, *Der Körper*, Teil II, Kap. 10, §7, S. 132–137; Spinoza, *Ethica*, Anhang zu Buch I. [19]

[45] Die Übersetzung aus Platons *Phaidon* (97b–99c) hat Leibniz 1676 verfaßt; er hat sie in das Manuskript der *Metaphysischen Abhandlung* nicht aufgenommen, sondern nur angemerkt, sie hier einzufügen (Akad.-Ausgabe, Reihe VI, Band IV, S. 1562); Vgl. eine andere Bezugnahme auf die Platonstelle in: *Über das Kontinuitätsprinzip* [1697], in: HS, S. 69. [20]

[46] *Theorie der abstrakten Bewegung* [1671], in: Engelhardt, S. 39–54; *Specimen dynamicum* [1695], in: HS, S. 201 ff. [21]

[47] Ein einziges Prinzip der Optik, Katoptrik und Dioptrik [1682], in: Engelhardt, S. 287–298. Die Katoptrik ist die Lehre von der Reflexionsspiegelung der Lichtstrahlen, die Dioptrik ist die Lichtbrechungslehre. Leibniz verweist hier auch voraus auf *Metaphys. Abh.* 22.

[48] Willebrord Snellius (ca. 1580–1626), Professor für Mathematik an der Universität Leiden, wird die Entdeckung des Refraktionsgesetzes zugeschrieben, ohne daß er darüber eine Schrift verfaßt hätte. [22]

[49] Der griechische Astronom Heliodor von Larissa gilt als Entdecker des Satzes, wonach das Licht immer den kürzesten Weg geht. Seine *Optica* wurde griechisch und lateinisch 1573 in Florenz gedruckt, eine textkritische Ausgabe erschien 1657 in Paris.

[50] Pierre de Fermat (ca. 1595–1665) korrespondierte 1637 mit Descartes und Mersenne über den Beweis des Brechungsgesetzes.

[51] Über diesen Vorwurf, den auch Christiaan Huygens erhob, vgl.

P. Costabel, *Démarches originales de Descartes savant*, Paris: Vrin 1982, S. 77 ff.

[23] 52 Leibniz diskutiert hier und im folgenden Malebranche, *Recherche* [s. o. Anm. 21], Buch III/2, Kap. 6; Dt. als *Erforschung der Wahrheit*, 1. Band: Buch 1 bis 3 [mehr nicht erschienen], Hamburg: Meiner 1914, vgl. dort S. 373: »Wir sehen alle Dinge in Gott«.

53 1. Joh. I, 5.

54 *Über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* [1684], in: HS, S. 11–15.

55 Vgl. die Erneuerung des ontologischen Gottesbeweises des Anselm von Canterbury (1033–1109) bei Descartes, *Prinzipien* I, 14, S. 5, und in Meditation III, § 27 ff., in: *Meditationen*, S. 37.

[24] 56 *Über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* [1684], in: HS, S. 9 ff.; diese Schrift reagiert auf Arnaulds gegen Malebranche gerichtete Streitschrift *Des vraies et des fausses ideès* von 1683.

57 Zu dieser Kritik an Hobbes vgl. dessen Schrift *Der Körper*, Teil 1, Kap. 2, 8, S. 32, sowie Leibnizens *Vorwort zu Nizolius* [1670], in: Engelhardt, S. 23.

58 *Über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* [1684], in: HS, S. 13.

[25] 59 In *Über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* [1684], in: HS, S. 11, heißt es bei Leibniz im Französischen nicht »suppositiv«, sondern »symbolisch«.

60 Vgl. dieses Beispiel in Arnauld, *Logik*, Teil 1, Kap. 1, S. 28 und in: *Über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* [1684], in: HS, S. 11.

[26] 61 Gemeint ist Simon Foucher (1644–1696), wie man Leibnizens handschriftlichen Anmerkungen zu dessen Schrift *Réponse pour la critique à la préface du second volume de la recherche de la vérité* (Paris 1676) entnehmen kann, s. Akad.-Ausgabe, Reihe VI, Band III (1672–1676), Berlin 1980, Nr. 21, S. 315 f.

62 Platon, *Menon*, 82a–85b; *Phaidon*, 72e–77a.

[27] 63 Aristoteles, *De anima*, Buch III, Kap. 4 [430a]; *Über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste* [1702], in: HS, S. 305–316, bes. S. 309.

[28] 64 »Das jeden in diese Welt kommenden Menschen erleuchtende Licht«, vgl. Joh. 1, 9.

65 »Der handelnde Verstand der vernünftigen Seele«; der mittelalterliche Interpretationsstreit über den »handelnden Verstand« veranlaßte Thomas von Aquin (1225–1274) zur Schrift *De unitate intellectus* (1270).

66 Averroes [Ibn Rushd] (1126–1198), arabischer Kommentator des Aristoteles; Wilhelm von Saint-Amour lebte im 13. Jahrhundert und bekämpfte als Zeitgenosse von Thomas von Aquin dessen Aristoteles-Interpretation.

67 Kritik an Malebranche und dessen These »Wir sehen alle Dinge in Gott«, s.o. Anm. 52. [29]

68 *Theodizee* 302, 303. [30]

69 Arnauld hat diesen Punkt stark kritisiert, vgl. seinen Brief vom 13.5.1686 (*Leibniz-Arnauld*, S. 51–69, Gerhardt II, S. 25–34).

70 Römerbrief 11, 33: »Welch eine Tiefe hat Gottes Reichtum, Weisheit und Erkenntnis!«; Leibniz kommt auf die »Tiefe des Reichtums« auch in *Theodizee* 134 zu sprechen.

71 *Theodizee* 83, 84; die Lehre Calvins, eine Vorherbestimmung Gottes sei vor und also unabhängig von dem Sündenfall erfolgt (ante bzw. supra lapsum, daher Supralapsarier), war unter seinen Anhängern umstritten, weil einige glaubten, Gott habe erst nach dem Sündenfall (infra lapsum) die Prädestination verfügt; diese nennt man Infralapsarier.

72 *Theodizee* 153, 378; Augustinus, *Confessiones*, III, 7 und VII, 16; Augustinus, *De natura boni*, Abschn. 34–36, *Enchiridion* 31,11; *Vom Gottesstaat*, Buch XII, Kap. 6.

73 Luis Molina (1535–1600) wollte mit seiner »scientia media« den Streit über die menschliche Willensfreiheit schlichten. Leibniz diskutiert Molina und sein Buch von 1588 *De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia* in *Theodizee* 39, 40. [31]

74 »Er hat vorhergesehen, daß er ihnen den Glauben geben wird«; vgl. 8. Brief an die Römer, 28–30.

75 11. Brief an die Römer, 33; vgl. oben Anm. 64 zu *Metaphys. Abh.* 30.

76 1. Brief an die Korinther 15, 28. [32]

77 *Theodizee*, 288–291, bes. 290.

78 Anspielung auf Teresa von Avila (1515–1582), über die Leibniz in Briefen 1686 und 1696 schreibt, daß er bei ihr den »schönen Gedanken« gefunden habe, daß die Seele die Dinge begreifen solle, wie wenn es nur sie und Gott auf der Welt gäbe, vgl. Brief an Foucher von 1686, in: PS V/2, S. 19 und Brief an Morell von 1696, in: Grua, S. 103.

79 Vgl. Brief von Leibniz an Arnauld vom 9.10.1687, in: HS, S. 438 ff. [34]

80 In einem Brief an einen unbekannten Empfänger hat Leibniz 1679 Descartes vorgeworfen, den menschlichen Seelen nur eine

»Unsterblichkeit ohne Erinnerung, gänzlich unnütz für die Moral« zuzugestehen; Gerhardt IV, S. 300.

[35] 81 In der Variante [s. frz. Text] findet sich die einzige Stelle der *Metaphysischen Abhandlung*, wo Leibniz von »einfachen Substanzen« spricht, was zur Vermutung Anlaß gab, daß das Wörtchen »einfach« einer späteren Redaktion entstammt, weil es eher zur Sprache der Spätschriften gehört, etwa der *Monadologie*; vgl. André Robinet, *Einleitung* zum *Discours de métaphysique*, Paris 1992, S. 12.

82 Leibniz greift die von Augustinus geprägte Rede vom Universum als Gottesstaat (vgl. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Buch XIX, Kap. 11–22) im Brief an Arnauld vom 9.10.1687 (HS, S. 440) und auch später auf; vgl. *Theodizee* 146; *Monadologie* 85, 86; *Prinzipien* 15.

[36] 83 Vgl. Apostelgeschichte 17, 28.

[37] 84 Für die folgenden Paraphrasen von Bibelstellen vgl. Lukas-Evangelium 12, 6–7 (»eure Haare sind gezählt«), Matthäus 24, 35 (»meine Worte vergehen nicht«), Lukas 12, 4 (»fürchtet nicht die, die den Leib töten«), Buch der Weisheit 3, 1 (»die gerechten Seelen sind in Gottes Hand«), Matthäus 12, 36 (»die Menschen werden Rechenschaft ablegen müssen«), Matthäus 10, 42 (»wer zu trinken gibt, und sei es nur ein Becher Wassers, wird seinen Lohn erhalten«), 8. Brief an die Römer, 28 (»alles geht denen zum Guten aus, die Gott lieben«), Matthäus 13, 43 (»die Gerechten werden hell aufstrahlen wie die Sonne im Reich ihres Vaters«), 1. Brief an die Korinther 2, 9 (»was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben«).

Anmerkungen zu den Textabschnitten der »Monadologie«

Hinweis: Die von Leibniz in eine Abschrift der *Monadologie* selbst eingezeichneten Verweise auf die *Theodizee* – in dieser Ausgabe vollständig aufgeführt im französischen Text – sind im folgenden nur berücksichtigt, wenn sie unmittelbare Bezüge bieten, und nicht, wenn sie weiterführende Gedanken ansprechen, was oft der Fall ist; es sind dafür gelegentlich andere einschlägige Stellen der *Theodizee* angegeben.
Die Anmerkungsziffern beziehen sich auf die Nummern der einzelnen Abschnitte.

1 *Kritik der philosophischen Prinzipien des Malebranche* [1711], in: HS, S. 264; *Prinzipien* 1. Der Terminus »monas« taucht in der Philosophiegeschichte erstmals bei Giordano Bruno 1591 auf: *Über die Monas, die Zahl und die Figur*, Hamburg: Meiner 1997 (Philosophische Bibliothek 436), Leibniz verwendete ihn erstmals in einem Brief vom 12./22.6.1695 an de l'Hospital (Leibniz, *Mathematische Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bände Berlin 1849–1863, Nachdruck Hildesheim: Olms 1962, Bd. 2, S. 295).

2 Briefe an Arnauld vom 28.11./8.12.1686, 30.4.1687 und vom März 1690, in: HS, S. 407, 416 f., 422 f., 444; Brief an de Volder vom 21.1.1704, in: ebd., S. 513; *Prinzipien* 1; Brief an Remond von 4.11.1715, in: PS V/2, S. 347.

3 *Metaph. Abh.* 8, 9, 12; *Neues System*, S. 448 f., 453; *Neue Abh.*, S. 321; Brief an Remond vom 10.1.1714, in: HS, S. 624; *Prinzipien* 2.

4 *Metaph. Abh.* 9, 34; *Theodizee* 396; *Prinzipien* 2.

5 *Neues System*, S. 451; *Prinzipien* 2.

6 *Neues System*, S. 449; *Prinzipien* 2.

7 *Metaph. Abh.* 13, 14; *Neues System*, S. 455; *Neue Abh.*, S. 76 f.; Brief an Remond vom 4.11.1715, in: PS V/2, S. 349.

8 Brief an de Volder vom 20.6.1703, in: HS, S. 500–506; *Theodizee*, Vorrede S. 22 ff.; *Prinzipien* 2.

9 *Über die ersten Wahrheiten* [1685], in: PS I, S. 177 f.; *Metaph. Abh.* 9; Brief an de Volder vom 20.6.1703, HS, S. 503; *Neue Abh.*, S. 13 f., 76 f.; *Prinzipien* 2; 4. und 5. Schreiben an Clarke [1716], in: HS, S. 103 und 125 f.

10 *Neue Abh.*, S. 12; *Prinzipien* 2; Brief an Remond vom 11.2.1715, in: Gerhardt III, S. 634 f.

11 *Über die ersten Wahrheiten* [1685], in: PS I, S. 177 f.; *Neues System*, S. 455; *Theodizee* 400; *Prinzipien* 2.

12 *Metaph. Abh.* 8; *Prinzipien* 3. H. Glockner weist in seinem Kommentar auf die Schwierigkeiten der Übersetzung von »détail« hin, das hier mit »Einzelheit« bzw. »im einzelnen« wiedergegeben wird (zu den Stellen in den hier vorliegenden metaphysischen Schriften s. Begriffsregister). Ältere Übersetzungen haben »Mannigfaltiges« oder »Besonderheit« gewählt (auch Glockner), was aber, abgesehen von einem latenten Kantianismus, Überschneidungen mit den von Leibniz oft verwendeten Ausdrücken »multiplicité« (Vielfältigkeit), »variété« (Vielfalt) und »particulier« (Besonderes) mit

sich bringt und damit Unschärfen in der Terminologie verursacht.

13 Brief an de Volder vom 24.3./3.4.1698, in: PS V/2, S. 123; *Prinzipien* 2, 3.

14 *Metaph. Abh.* 33; Über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste [1702], in: HS, S. 311 f.; *Neues System*, S. 455; *Prinzipien* 4.

15 *Neues System*, S. 455; *Neue Abh.*, S. 174; *Prinzipien* 2, 3.

16 *Prinzipien* 2. Pierre Bayle (1647–1706) hat in einem 1697 in seinem *Dictionnaire historique et critique* erschienenen Text Kritik an Leibnizens Schrift *Neues System der Natur und der Gemeinschaft der Substanzen, wie der Vereinigung zwischen Körper und Seele* ([1695], in: HS, S. 447–458) geübt, vor allem an der Theorie der prästabilierten Harmonie. Enthalten war die Kritik im Artikel »Rorarius« über den gleichnamigen Autor eines Buches über Vernunft bei Tieren. Leibniz replizierte mehrfach auf Bayle, der seine Kritik erneuerte; vgl. über die Schritte der Auseinandersetzung *Theodizee*, Vorrede, S. 21–24; Gerhardt IV, S. 414–421; Christiane Frémont (Hg.), W. G. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes 1690–1703*, Paris: GF Flammarion 1994, S. 61–63, 135, 147. Deutsche Übersetzung von Teilen der Auseinandersetzung s. HS, S. 555–579 und PS I, S. 227–319.

17 *Erwiderung auf die Betrachtungen Bayles über das System der prästabilierten Harmonie* [1702], in: HS, S. 560 f.; *Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt* [1702], in: HS, S. 589 f.; *Neue Abh.*, S. 25 f.; *Prinzipien* 3.

18 *Neues System*, S. 448 f.; *Theodizee* 87; *Prinzipien* 3, 14.

19 *Metaph. Abh.* 34; Brief an des Bosses vom 24.4.1709, in: PS V/2, S. 249; *Prinzipien* 4.

20 *Metaph. Abh.* 35; *Neue Abh.*, S. 153; *Prinzipien* 4.

21 *Theodizee* 403; *Neue Abh.*, S. 10f.; *Prinzipien* 4, 13.

22 Brief an Foucher von 1686 in: PS V/2, S. 19; *Metaph. Abh.* 13, 14; *Theodizee* 360; *Prinzipien* 13.

23 *Erwiderung auf die Betrachtungen Bayles über das System der prästabilierten Harmonie* [1702], in: HS, S. 564; *Theodizee* 403; *Prinzipien* 4.

24 *Prinzipien* 4.

25 *Prinzipien* 4.

26 *Neue Abh.*, S. 8 f., 113, 226 f.; *Prinzipien* 5.

27 *Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt* [1702], in: HS, S. 582.

28 *Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt* [1702], in: HS, S. 583 f.; *Theodizee*, Einleitende Abhandlung, 65; *Prinzipien* 5. Der Verweis auf die »empirischen Ärzte« meint vermutlich auch die griechische Tradition der Skepsis, wie sie etwa Sextus Empiricus zusammenfaßte (*Grundzüge der pyrrhonischen Skepsis*, ca. 200 n. Chr.).

29 *Metaph. Abh.* 35–36; *Prinzipien* 4, 5.

30 *Metaph. Abh.* 34; *Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt* [1702], in: HS, S. 583; *Neue Abh.*, S. 8, 77; *Prinzipien* 5.

31 *Theodizee* 44; *Neue Abh.*, S. 379; 2. Schreiben an Clarke [1715], in: HS, S. 85.

32 *Über die ersten Wahrheiten* [1685], in: PS I, S. 177 f.; *Neue Abh.*, 154 f.; *Theodizee* 44; *Prinzipien* 7.

33 *Metaph. Abh.* 13; *Theodizee* 37, 280–282, 367, Antwort auf den dritten Einwand, S. 394 f.; *Über den Ursprung des Bösen* [1710], in: Gerhardt VI, S. 414.

34 *Über die ersten Wahrheiten* [1685], in: PS I, S. 177 f.; *Neue Abh.*, S. 376 ff.

35 *Über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* [1684], in: HS, S. 10; *Allgemeine Untersuchungen über die Zerlegung der Begriffe und Wahrheiten* [1686], in: Goldenbaum, S. 111 f.; *Neue Abh.*, S. 383 f., 437, 466.

36 *Metaph. Abh.* 13; *Über die Freiheit* [1689], in: HS, S. 657; *Theodizee* 44, 45; *Prinzipien* 11.

37 *De rerum originatione radicali* [1697], in: Gerhardt VII, S. 302 (Habs S. 215 f.); *Theodizee* 225; *Prinzipien* 8.

38 *Theodizee* 7; *Prinzipien* 8, 9.

39 *Über den letzten Ursprung der Dinge* [1697], in: Habs S. 215–217.

40 *Metaph. Abh.* 1; *Neue Abh.*, S. 470; Brief an Bourguet vom Dezember 1714, in: HS, S. 639; *Prinzipien* 9.

41 *Metaph. Abh.* 1; *Theodizee*, Vorrede S. 5 f., 20, 32, 153.

42 *Metaph. Abh.* 30; *Über notwendige und kontingente Wahrheiten* [1686], in: Couturat, S. 23 f.; *Theodizee* 20, 30, 31, 167, 377, 378; *Prinzipien* 10; aus einer anderen Abschrift wird oft am Schluß des Abschnitts der Satz ergänzt: »Diese ursprüngliche Unvollkommenheit der Geschöpfe macht sich in der natürlichen Trägheit der Körper bemerkbar«..

43 *Über den letzten Ursprung der Dinge* [1697], in: Habs S. 220f.; *Theodizee* 184. Vgl. Spinoza, *Ethica*, Buch I, prop. 25; Zu Spinozas Ethik, in: HS, S. 288.

44 *Theodizee* 184.

45 *Über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* [1684], in: HS, S. 12; *Über die Geheimnisse der Natur* [1690], in: Gerhardt IV, S. 310.

46 *Metaph. Abh.* 2; *Theodizee* 180, 337, 351; 5. Schreiben an Clarke [1716], in: HS, S. 122. Pierre Poiret (1646–1719) hat in seiner Schrift *L'oeconomie divine* von 1687 Gottes Schöpfung als Willkürakt interpretiert.

47 *Metaph. Abh.* 14, 32; *Theodizee* 27, 382, 391.

48 *Metaph. Abh.* 1; *Theodizee* 7, 45–48, 87, 149, 150. Zu dem italienischen Humanisten Hermolaus Barbarus (1454–1493) s. a. *Theodizee* 87; *Prinzipien* 9.

49 *Metaph. Abh.* 15; Brief an Foucher [1686], in: PS V/2, S. 19; *Neues System*, S. 457; *Theodizee* 32, 66.

50 *Veritatae absolute primae* [nach 1677], in: Gerhardt VII, S. 194.

51 *Metaph. Abh.* 14, 15, 28, 32; Brief an Arnauld vom 4./14.7.1686, in: HS, S. 401; *Neues System*, S. 455; Brief an de Volder vom 21.1.1704, in: HS, S. 517; *Theodizee* 9, 66; *Prinzipien* 10.

52 *Metaph. Abh.* 32; *Theodizee* 66; *Prinzipien* 4, 11.

53 *Metaph. Abh.* 2; *Über die Freiheit* [1689], in: HS, S. 654f.; *Theodizee* 8, 10, 44, 225, 335.

54 *Metaph. Abh.* 6, 13, 31; *Über den letzten Ursprung der Dinge* [1697], in: Habs S. 217; *Theodizee* 130, 208, 352–353, 355; *Prinzipien* 10, 11; Brief an Bourguet vom 5.8.1715, in: HS, S. 645f. Nach einer Manuskriptvariante folgt am Ende der Satz: »So gibt es im Ganzen nichts Willkürliches«.

55 *Metaph. Abh.* 5; *Neues System*, S. 451f.; *Über den letzten Ursprung der Dinge* [1697], in: Habs S. 221f.; *Theodizee* 8, 78, 80, 119, 204, 206, 208, 209, Antwort auf den achten Einwand, S. 401; *Prinzipien* 10; 5. Schreiben an Clarke [1716], in: HS, S. 121.

56 *Metaph. Abh.* 9; Brief an Arnauld vom 30.4.1687 und vom September 1687, in: HS, S. 415, 426f.; *Theodizee* 360; *Prinzipien* 3.

57 *Metaph. Abh.* 9; *Theodizee* 357.

58 *Metaph. Abh.* 5; *Theodizee* 124, 214, 241–243; *Prinzipien* 10.

59 *Prinzipien* 13; *Neues System*, S. 456. Zu Bayle vgl. oben Anmerkung zu 16.

60 Brief an Arnauld vom 4./14.7.1686, in: HS, S. 393; *Neue Abh.*, S. 403, 404; *Prinzipien* 13.

61 *Metaph. Abh.* 9; *Erwiderung auf die Betrachtungen Bayles über das System der prästabilierten Harmonie* [1702], in: HS, S.588f.; *Neue Abh.*, S.11, dort erstes Vorkommen des (vermutlich fälschlich zugeschriebenen) Hippokrates-Zitats »alles stimmt zusammen«; *Theodizee* 360; *Prinzipien* 3, 13; Brief an Remond vom 26.8.1715, in: HS, S.636.

62 *Metaph. Abh.* 33; *Theodizee* 400.

63 *Metaph. Abh.* 33; *Neue Abh.*, S.15; *Theodizee* 403; *Prinzipien* 3, 4, 13.

64 *Metaph. Abh.* 22; *Neues System*, S.452; *Erwiderung auf die Betrachtungen Bayles über das System der prästabilierten Harmonie* [1702], in: HS, S.556; *Neue Abh.*, S.336; *Theodizee* 134, 146, 194, 403; *Prinzipien* 3.

65 *Theodizee*, Einleitende Abhandlung 70, 195.

66 *Prinzipien* 3.

67 Brief an Arnauld vom September 1687, in: HS, S.437; *Neues System*, S.452f.; 4. Schreiben an Clarke, Nachschrift [1716], in: HS, S.110.

68 *Neues System*, S.452f.; *Prinzipien* 1, 4.

69 Brief an Arnauld vom 28.11./8.12.1686, in: HS, S.407; *Über die Lebensprinzipien und über die plastischen Naturen* [1705], in: HS, S.317f.; *Prinzipien* 13.

70 Brief an Arnauld vom 30.4.1687, in: HS, S.416f.; *Neue Abh.*, S.336; Brief an Bierling vom 12.8.1711, in: PS V/2, S.311f.; Brief an des Bosses vom 20.9.1712, in: PS V/2, S.265f.; *Prinzipien* 3, 4.

71 Gemeint ist vermutlich P. Bayle, s. o. Anm. zu 16.

72 *Metaph. Abh.* 34; Brief an Arnauld vom 30.4.1687, in: HS, S.420f.; *Neues System*, S.450; *Neue Abh.*, S.16, 336; *Theodizee* 90, 124; *Prinzipien* 6; Brief an Remond vom 11.2.1715, in: HS, S.635.

73 Briefe an Arnauld vom 30.4.1687 und vom September 1687, in: HS, S.411, 437; *Neues System*, S.450f.; *Prinzipien* 12.

74 *Über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste* [1702], in: HS, S.311; *Über die Lebensprinzipien und über die plastischen Naturen* [1705], in: HS, S.322f.; *Theodizee*, Vorrede S.23f., 86, 89–91, 188, 397, 403; *Prinzipien* 6. Leibniz spielt auf die Forschungen zur Präformationstheorie von Nicolas Hartsoeker (1656–1725), Antonius van Leeuwenhoek (1632– 1723), Marcello Malpighi (1628–1694) und Jan Swammerdam (1637–1680) an; vgl. Brief vom September 1687 an

Arnauld, in: HS, S. 436 f., *Neues System*, S. 450, *Theodizee* 90, 91.

75 *Neue Abh.*, S. 320 f.; *Prinzipien* 6.

76 Brief an Arnauld vom September 1687, in: HS, S. 438 f.; *Neues System*, S. 450; *Theodizee* 90; *Prinzipien* 6.

77 *Metaph. Abh.* 9; *Neues System*, S. 451; *Prinzipien* 6, 12.

78 *Metaph. Abh.* 33; Briefe an Arnauld vom 4./14.7.1686 und vom 30.4.1687, in: HS, S. 401 f., 413, 415; *Neues System*, S. 456 f.; Brief an Basagne 1696, in: PS V/2, S. 75 f.; *Neue Abh.*, S. 473 f.; Brief an de Volder vom 6.7.1701, in: HS, S. 492; *Theodizee*, Vorwort, 352, 353; *Prinzipien* 3.

79 *Metaph. Abh.* 13, 18; *Zum allgemeinen Teil der Cartesischen Prinzipien* [1692], in: HS, S. 250 f.; *Erwiderung auf die Betrachtungen Bayles über das System der prästabilierten Harmonie* [1702], in: HS, S. 560 f.; *Über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste* [1702], in: HS, S. 309; *Prinzipien* 3, 11; 5. Schreiben an Clarke [1716], in: HS, S. 149.

80 Vgl. Descartes, *Prinzipien* II, 45 ff.; *Metaph. Abh.* 17; *Über die Lebensprinzipien und über die plastischen Naturen* [1705], in: HS, S. 318 f.; *Theodizee* 345–350; *Prinzipien* 11.

81 *Erwiderung auf die Betrachtungen Bayles über das System der prästabilierten Harmonie* [1702], in: HS, S. 560 f.; *Prinzipien* 3.

82 Brief an Arnauld vom 28.11./8.12.1686, in: HS, S. 405; *Neues System*, S. 449; *Theodizee* 91, 397.

83 *Metaph. Abh.* 34, 35; *Neues System*, S. 450; *Neue Abh.*, S. 410 f.; *Theodizee* 147; *Prinzipien* 14.

84 *Metaph. Abh.* 36; Brief an Arnauld vom September 1687, in: HS, S. 439–441; *Über den letzten Ursprung der Dinge* [1697], in: Habs S. 225f.; *Prinzipien* 14, 15, 16.

85 *Metaph. Abh.* 36; *Theodizee* 118, 146, Antwort auf den zweiten Einwand, S. 391 f.; *Prinzipien* 15; zum Gottesstaat vgl. oben Anm. 82 zu *Metaphys. Abh.* 35.

86 *Metaph. Abh.* 35, 36, 37; *Neues System*, S. 457.

87 *Neues System* 5, 14; *Theodizee* 62, 74, 112, 118; *Prinzipien* 15.

88 *Theodizee* 18, 19, 20, 340.

89 *Neues System*, S. 452 f.; *Über den letzten Ursprung der Dinge* [1697], in: Habs S. 225 f.; *Neue Abh.*, S. 168; *Theodizee* 211; 2. Schreiben an Clarke [1715], in: HS, S. 88 f.

90 *Metaph. Abh.* 35, 36; *Theodizee* 23, 24, 25, 119, 134, 278; *Prinzipien* 16, 17, 18.

Anmerkungen zu den Textabschnitten von »Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade«

1 *Monadologie* 1, 2, 68.
2 *Monadologie* 3–15.
3 Brief an des Bosses vom Februar 1712, in: Gerhardt II, S. 435 f., bei Christiane Frémont, *L'être et la relation. Avec 35 lettres de Leibniz à R. P. des Bosses*, Paris: Vrin 1981, S. 160–164; *Monadologie* 12, 13, 15, 17, 18, 22, 23, 56–59, 61, 63, 64, 66, 70, 77–79, 81, 83.
4 Brief an Bierling vom 12.8.1711, in: PSV/2, S. 309–313; *Über die Lebensprinzipien und über die plastischen Naturen* [1705], in: HS, S. 317–326; *Neues System*, S. 448–452; *Über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste* [1702], in: HS, S. 305, 314–316; *Monadologie* 14, 19–30, 52, 63, 68, 70, 77, 82.
5 *Monadologie* 26, 28–30.
6 Brief an des Bosses vom 8.9.1709, in: PSV/2, S. 259–263; *Theodizee* 86–91, 397; *Monadologie* 72, 74, 75–77.
7 *Monadologie* 32.
8 *Über den letzten Ursprung der Dinge* [1697], in: Habs S. 215–217; *Neues System* 10,11; *Monadologie* 36–38.
9 *Monadologie* 38, 40–42, 45, 47, 48.
10 *Über den letzten Ursprung der Dinge* [1697], in: Habs S. 217–221; *Monadologie* 42, 51, 53–55, 58, 63, 80.
11 *Monadologie* 36, 52, 54.
12 *Metaphys. Abh.* 9; *Monadologie* 73, 77; *Tentamen anagogicum. Essay anagogique dans la recherche des causes* [ca. 1690–1695], in: Gerhardt VII, S. 270–280.
13 *Metaphys. Abh.* 24; Brief an Arnauld vom 30.4.1687, in: HS, S. 419; Double infinité chez Pascale et Monade [nach 1695], in: Grua, S. 553–555; Unendlichkeit, in: PSI; S. 373–385; *Monadologie* 21, 22, 59–61, 63, 69.
14 Buch der Weisheit 11, 21: »Aber Du hast alles geordnet mit Maß, Zahl und Gewicht«; *Monadologie* 18, 83, 84.
15 *Metaphys. Abh.* 35; *Monadologie* 83–90.
16 *Metaphys. Abh.* 4; *Monadologie* 84, 90.
17 *Monadologie* 90.
18 *Über den letzten Ursprung der Dinge* [1697], in: Habs S. 225 f.; *Neue Abh.* S. 174 f. (über den Fortschritt); *Monadologie* 90

BEGRIFFSREGISTER

Die Verweise beziehen sich auf die Nummern der Textabschnitte; die französischen Begriffe folgen der heutigen Rechtschreibung.

PERSONENREGISTER

Angegeben werden die Seitenzahlen zu direkten und indirekten Verweisen auf Personen bei Leibniz sowie zu Autorennamen aus Einleitungs- und Anmerkungsteil (kursiv)